





مجلة فصلية متخصصة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

10

دراسات وأبحاث

النظام الوجودي والعلاقة الوجودية

العلية والحرية في فلسفتي ملا صدرا والصدر

القرآن كلمة الله مصدر المعرفة والعمل

الرمزية الدينية

مشكلات اللغة الدينية

مقدمات منهجية للغة الظاهرة الدينية

نظريات لغة الدين

ملف العدد

لغة الدين

٢

دار الهادي

رسالة معهد المعارف الحكمية

معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية) مؤسسة بحثية تعليمية، تنشط في الحقل الفكري من أجل توفير حضور فاعل في الوسط العلمي، والثقافي، وتجسير التواصل بين الاتجاهات الدينية والفكرية، من خلال الدراسات المعمّقة والتعليم التخصصي، والأنشطة والنشر، باستخدام افضل وأحدث الطرق.

بيروت - حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
Beirut - Haret Hreik - Sawly Center - 2nd Flr. - Telefax: 961 1 544 622
www.shurouk.org - E-mail: maahad@shurouk.org ; almaaref@shurouk.org

تصدر عن معهد المعارف الحكمية
(للدراسات الدينية والفلسفية)
بالتعاون مع دار الهادي



مكتبة
مؤمن قريش
moamenquraish.blogspot.com

العدد العاشر - صيف ٢٠٠٤ - ١٤٢٥ هـ
مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية
تصدر طبقاً للقرار رقم ٢٠٣ - تموز - ٢٠٠١

رئيس التحرير
شفيق جرادة
المدير المسؤول
بدري معاوية
هيئة التحرير
احمد ماجد
حبيب فياض
سمير خير الدين
طارق عسيلي
Designed by
Idea Creation

لبنان: ٥٠٠٠ل.ل - عمان: ٤ ريالات - سوريا: ١٠٠ ل.س - مصر: ٥ جنيهات - الأردن: ٣ دينارات - اليمن: ٢٢٥ ريالاً - قطر: ٢٠ ري

٢٥ ريالاً - الكويت: ٢ دينار الإمارات العربية: ٢٠ درهماً - البحرين: ١,٥ دينار - المغرب: ٢٥ درهماً - دول الإتحاد الاوروبي: ٥ يو

فرنكات - بريطانيا: ٤,٥ جنيه - أميركا: ٨ دولارات - كندا: ١٠ دولارات - استراليا: ١٠ دولارات - الدول الاوروبية الأخرى: ٨ دولا

ي: لبنان وسوريا: ٢٠ دولاراً - اوروبا وأميركا وسائر الدول: ٤٠ دولاراً - باقي الأقطار العربية: ٣٠ دولاراً - المؤسسات الرسمية والخاصة: ٠

إشتراكات - مراسلات: ترسل الإشتراكات
والمراسلات باسم رئيس التحرير
العنوان التالي: معهد المعارف الحكمية
(للدراسات الدينية والفلسفية)
لبنان - بيروت - حارة حريك
الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢
أو على رقم الحساب: بنك عودة ٠١ ٠٦٤ ٠٠٢ ٤٦١ ٥٩١٢٩٩
أسعار الإعلانات: غلاف خارجي: ١٥٠٠ دولار
غلاف داخلي ٨٠٠ دولار - صفحة داخلية: ٤٠٠ دولار

E-mail: almahajah@shurouk.org

قواعد النشر في المجلة

١ـ تنشر المجلة البحوث العلمية، والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة (بحيث لم يسبق نشرها)، والعمق والموضوعيةوالمنهجية.

٢ـ ان لا يقل البحث عن ٤٠٠٠ كلمة، وان لا يزيد عن ١٠٠٠٠ كلمة مع ملاحظة الهوامش والمصادر والمراجع.

٣ـ يحق للمجلة اجراء التعديلات المناسبة على البحث منفردة او بالاتفاق مع الباحث.

٤ـ يخضع تسلسل المواد لاعتبارات فنية.

٥ـ يحق للمجلة اعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة، او ضمن كتاب، بلغتها الاصلية، او مترجمة الى لغة اخرى.

ما ينشر في المجلة يعبّر عن رأي صاحبه ولا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

الصفحة | المحتويات

الافتتاحية

ثلاثية اللغة/ الفلسفة/ الدين.

في البداية كانت الإرادة في "كُن"، وكان الكون امتثالاً ومثالاً لقول "كُن"، وفي هذا القول ومنه ولأجله كانت الكينونة والوجود. فالوجود أصله كلمة، وتحديداً كلمة الهية.. وهنا تبرز مساحة التداخل والالتقاء بين الدين (الذي محوره الله)، واللغة (التي محورها الكلمة)، والفلسفة (التي تتمحور حول الوجود).

على هذا تتقاطع لغة الفلسفة ولغة الدين، رغم ما بينهما من تمايز واختلاف، عند فلسفة اللغة، حيث يمتدان في بنيتها ليشكلا بعدين معرفيين متداخلين أحياناً، ومتفارقين أحياناً أخرى، تبعاً لما بين الدين والفلسفة من تداخل و افتراق، لكنهما بالتأكيد - لغة الدين ولغة الفلسفة - يتماهيان على الدوام في جوهرية اللغة، وتعبيريتها، وإبداعيتها، وعلاقتها بالفكر والعقل والواقع.

فلغة الدين تندرج في إطار فلسفة اللغة، بلحاظ البحث في وظيفة اللغة الدينية، وكلياتها ودلالاتها النصية، ومستوياتها الخطابية، وطبيعة ارتباطها بغيرها من الأنماط اللغوية، فضلاً عن النظر في مدى محاكاتها للوجود والعالم وجمعها بين الإتصال والإبداع.... بينما تشكل اللغة، في سياق علاقتها بالفلسفة، بيت الوجود كما يحلو لهايدغر أن يسميها، او مدخلية لازمة وأداة ضرورية لفهم وحل اشكاليات الفلسفة لما يحمله المعنى من لياقة لتمثل الوجود، بحسب ما يرى اتجاه في الفلسفة التحليلية (رسل ومور)، في حين ذهب فتغنشتاين صاحب الاتجاه الآخر في الفلسفة ذاتها الى المساواة بين اللغة والفكر، والى تجاوز الدور الآلي للغة والقول بغائيتها فضلاً عن كونها موضوعا قائما بذاته ينبثق من النظر فيه والبحث حوله فلسفة مستقلة ومتكاملة. "اللغة ليست وظيفتها الوحيدة تعبيراً عما في نفسي او توصيل معلوماتي للآخرين... فلا إدراك او تصورات عارية عن اللغة، بل لا يمكنني ان ادرك شيئاً او أفهمه او أتصوره الا في قالب لغوي، بل ان استخدام اللغة بالطريقة التي نشأنا عليها هي التي تحدد الإطار الذي يمكنني بفضله ان

أعرف نفسي، وارى الأشياء وأفكر فيها، كأن الإنسان بطبعه كائن لغوي، واللغة هي مفتاح حضارة الإنسان وما يميزه عن غيره من الكائنات.[١]"

و يذهب فتغنشتاين الى العمل على استبدال فلسفة الوجود بفلسفة اللغة. وهذا ما أسس لولادة اتجاه الفلسفة اللغوية[٢] ، مقابل اتجاه لغة الفلسفة الذي نادى به كل من برتراند راسل وجورج مور، وذلك كله في إطار المحاولات الدؤوبة لتحليل اللغة، والنظر في علاقتها بالوجود والإجابة على السؤال - الإشكالية عما اذا كان الوجود عبارة عن تضايف لغوي، أم ان اللغة عبارة عن تضايف وجودي؟ أي هل وجود اللغة يظهر الوجود، ويعطيه معنى أم ان الوجود هو الذي ينتج اللغة[٣]؟ هذا بعد ما بات مسلماً وثاقة ارتباط اللغة والوجود سواءً في اطار الإتصال (التعبير) او التمثل او الحضور، ما يعني إمكانية البحث حول الأصالة في إطار اللغة - الوجود، كبديل عن مبحث أصالة الماهية - الوجود.

وفي هذا الخضم، يأتي السؤال عن دور الدين وموقعه في خضم التداخل الذي بلغ منتهاه بين اللغة والوجود. فهل الدين محايث لهما، ام يقابلهما، ام يفارقهما على تداخل؟ هذا مع ضرورة الالتفات الى قدسية الكلمة/ اللغة في الدين، اضافة الى وجوديته الفيزيقية والماورائية المتمثلة بالرؤية الكونية الدينية....

إذاً، في كل الأحوال، ثمة إطار بحثي، يجمع بين ثلاثية اللغة/ الدين/ الفلسفة، و يفسح في المجال أمام الخوض بطبيعة العلاقة بين هذه الأبعاد الثلاثة، بيد ان للدين خصوصيته في هذا الاطار.. اذ العلاقة بين اللغة والفلسفة انما هي علاقة بين ما هو أنطولوجي يبحث في جوهر اللغة، ومدى تمثلها للوجود او حضوره فيها، وما هو ابستمولوجي يبحث في المعبر اللغوي [٤]، ومدى اتصاليته ومقدرته على مطابقة الواقع، حيث تبرز هاهنا خصوصية الدين من خلال اتخاذه موقعية وسطية بين الأنطولوجي والإبستمولوجي، فيحاكيهما، ويتداخل معهما من دون ان ينحاز الى احدهما، او ان يختزل بهما. وإذا كانت النسبة بين اللغة والوجود قائمة على أساس تعبيرها عنه ومحاكاته، أو تمثلها له، وحضورها فيه (او تمثله لها وحضوره فيها)، فهل النسبة بين اللغة والدين هي على النحو نفسه، بمعنى: هل ان لغة الدين -(بمعناها العام، العرفي والرمزي والتقريري)- مجرد آلة للإفصاح عن الدين وتعاليمه، أم هي تمثل له وحضور؟ وبالتالي هل يصح القول بالمساواة او المساوقة بين الدين ولغته أم هو امر أعم منها ومختلف عنها؟.. وبعبارة اخرى: اذا كان ثمة امكانية، -كما يرى البعض-، لانبثاق فلسفة من اللغة، تفضي بنا الى فلسفة لغوية أعم وأرحب من لغة الفلسفة، فهل ثمة امكانية لانبثاق دين من لغة الدين؟ سواء أكان مساوياً لها أو أعم منها أو أخص. تأسيساً على ما تقدم، تأتي أهمية الحديث عن لغة الدين بما

هو امر وحياني متعالٍ، في أطار ثلاثية اللغة/ الدين/ الفلسفة: لما هناك من تداخل معرفي وبنيوي بين هذه المكونات.

وبالعموم، يتفرع البحث حول لغة الدين الى محاور واشكاليات عديدة، لن يتسع المقام الى عرضها جميعاً.. بيد انه يمكن الاشارة الى بعضها:

١. كيف تكلم الدين عن نفسه؟ وما هي طبيعة الخطاب الذي استخدمه لإيصال ما يريده الى المتلقي؟ وهل اللغة التي استخدمها الدين هي من ذاتياته أم من عرضياته؟ وهل قداسة الدين تسري الى لغته، بحيث يكون لها من القداسة على النحو الذي له؟

٢. ما الفرق بين لغة الدين مع البشر، ولغة البشر حول الدين؟... وهل هناك نمطية محددة يجب ان تخضع لها لغة البشر حول الدين؟ وهل يمكن لهذه اللغة ان تكتسي شيئاً من القداسة باعتبار حكايتها عن شيء مقدس؟

٣. تفريعاً على النقطة الآنفة.. ثمة صنفان من الناس يتحدثون عن الدين، صنف متدين وملتزم بتعاليم الدين، وآخر متحرر من الالتزام الديني... فما هو الفرق بين هذين النمطين من الخطاب؟ وما هو دورهما في تشكيل الفكر الديني من ناحيتيه "الخطابية" و "المضمونية"؟

٤. واذا كانت لغة الدين تتشكل على نحو خطاب محدد، فما هي طبيعة الخطاب الديني؟ هل هي الهية على مثال مرسلها، أم بشرية على شاكلة متلقيها؟ أم هي أمر بين الأمرين؛ بمعنى اتصافها بجنبة الهية مسانخة للمرسل، و أخرى بشرية باعتبارها تحاكي المخاطَب؟

٥. وإذا كان العديد من اللغويين والفلاسفة يميزون بين اللغة بما هي أمر عام، وبمتناول الجميع، وبين الكلام من حيث هو امر خاص يتعلق بالمتكلم- إذ الكلام من اللغة بمثابة التحقق العيني للمفهوم-.. إذا كان كذلك، فهل يمكن التمييز بين اللغة والكلام في الخطاب الديني؟ وهل العلاقة بينهما هي علاقة المتناهي (اللغة) باللامتناهي (الكلام) أم علاقة بين لا متناهيين؛ باعتبار خصوصية ورمزية الكلام الإلهي التي تخرجه من دائرة التشابه مع الكلام البشري؟

٦. هل الخطاب الديني هو مجرد خطاب اتصالي، لا يعدو دوره الآلة التي يراد من خلالها ايصال مجموعة من التعاليم، وتبليغ الأوامر والنواهي الإلهية الى الناس؟ أم هو خطاب ذو طبيعة ابداعية(٥)، تتحول اللغة فيه من آلة الى غاية، يراد منها اظهار مدى مقدرة الخطاب على بلوغ ذروة الإبداع المتمثل بالإعجاز الذي لا يضاهيه ولا يشابهه اي خطاب بشري...؟ أم ان الخطاب الديني - (القرآني تحديداً) - يجمع بين الهويتين

الاتصالية والإبداعية، بحيث يكون للغة فيه وظيفتان: الدلالة على الأشياء وإيصال مراد البارئ تعالى من أوامر ونواهٍ إلى الناس (الوظيفة الآلية)، وفي الوقت نفسه الدلالة على ذاتها من حيث ابداعيتها، وبالتالي الفات النظر الى الجانب الاعجازي فيها (الوظيفة الغائية) لما لذلك من أثر ودور في نشر الدين وتقبله؟

٧. واذا كان الخطاب، عموماً يشكل انعكاساً وحكاية لصاحبه، بحيث يُفهم المخاطِب من الخطاب.. فهل الخطاب الديني أيضاً هو تمثل وانعكاس لمرسله؟ واذا كان الأمر كذلك، فهل هذا يعني ان هذا الخطاب يتفرد بعدم مشابهته لأي من الخطابات الأخرى تبعاً لكون مرسله لا يشابهه احد وليس كمثله شيء.

٨. ثم هل ان كافة الخطابات الدينية على درجة واحدة من المماثلة والقدسية؟.. وإذا كان ثمة تمايز بينها، فكيف يمكن ملاحظة ذلك؟.. فالقرآن - (على سبيل المثال) - من حيث هو كلام الله الموحى الى نبيه محمد (ص) لغة ومضموناً، الا يتمايز عن الإنجيل الذي هو نقل الحواريين وتقريرهم وفهمهم لكلام عيسى(ع) و أفعاله؟

٩. كما يمكن نقل السؤال الآنف الى داخل الدائرة الدينية الواحدة... فهل ثمة مستويات تستدعي تفاوتا بين أنماط الخطاب الديني في اطار الدين الواحد.. فعلى سبيل المثال: هل القرآن بما هو كلام الهي يشتمل على بعدي الاتصال (التبليغ) والإبداع (المتجلي في الإعجاز) في حين لا يتصف الخطاب لدى النبي(ص) والأئمة(ع) سوى بالبعد الاتصالي التبليغي رغم ما يحمله من خصائص ابداعية؟

١٠. هل البعد الابداعي الإعجازي في الخطاب الديني هو بعد امتدادي وانسيابي يتلبس بتمامية النص (القرآني مثلاً) الذي بين الدفتين؟ كما هل ان الابداع في سائر النص على درجة واحدة من الاعجاز أم ثمة تفاوت في الأمر؟

١١. الجانب الاتصالي في الخطاب الديني، منه ما هو توصيفي يحكي عن الواقعيات، ومنه ما هو قيمي مناطه الطلب والأمر والنهي.. والسؤال: هل ان قدرة الاتصال والتبليغ متواطئة ومتكافئة في كلا النمطين من القضايا أم هي متفاوتة ومشككة تبعاً لأهمية المخبر عنه والمشار اليه؟

١٢. إذا كان النص نظاما خاص ينتج الخطاب" فهو في الخطاب الأدبي يدور على الأجناس العالية، وفي الخطاب اليومي، يدور على مبدأ الاتصال النفعي والتداولي، وهو في الخطاب القرآني يدور على مبدأ الإعجاز... [٦] " فما هي الطبيعة النصية للغة التي يتكون منها الخطاب الديني؟ وما هو الإطار الذي ينتمي اليه مع ضرورة الأخذ بالحقيقة الإعجازية فيه؟ فهل هو خطاب علمي، رمزي، أدبي، عرفي، أسطوري؟... أم هو خطاب

خاص تستمد خصوصيته من عندياته من دون ان يكون ثمة ضرورة لانتمائه إلى أي من هذه المجالات؟

١٣. تتوزع الدراسات اللغوية الحديثة _في إطار فلسفة اللغة- على مجالين اساسين:

- علاقة اللغة بالفكر والذات (بنيوبة سوسير وتوليدية تشومسكي).
- علاقة اللغة بالواقع (الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية).

ماذا يمكن ان يقال عن الخطاب الديني في المجال الأول؟ أي من جهة علاقته بالذات المتكلمة، ومن حيث نشأته ومصدره، ومن خلال النظر والبحث حول بنيته النصية ونظمه اللغوي، من دون ان نقصد من وراء ذلك الخوض فيما اذا كان الكلام الإلهي من الصفات الذاتية او الفعلية، او الحديث عن حدوث القرآن و أزليته...

وأيضاً، كيف يمكن التعامل مع الخطاب الديني في المجال الثاني؟ اي جانب الدلالة فيه وتعبيره عن الأشياء ونحو مطابقته بين الألفاظ والمعاني، الأسماء والمسميات، الدوال والمدلولات، التعبيرات والأشياء المعبر عنها.. وبالتالي مختلف المحكيات الخارجية التي حكى عنها هذا الخطاب.

١٤. عطفاً على ما سبق، اين تقع معجزة الخطاب الديني في مجالي العلاقة بين اللغة والذات أولاً، واللغة والواقع ثانياً؟ فهل تتشكل المعجزة في إطار المجال الأول؟ أي من حيث نشأة الخطاب ومصدريته وتشكله وبناؤه، أم في المجال الثاني، أي من حيث الحكاية والتوصيف والإبلاغ، أم في كلا الجانبين على حد سواء؟

ختاماً، تجدر الإشارة الى ان هذه المحاور والموضوعات، وإن كانت تتمحور حول لغة الدين، الا ان تناولها يستدعي اندراجها معرفياً ومنهجياً في إطار الفلسفة واللغة والدين، نظراً لحضور هذه الأضلاع بقوة، وتداخلها وترابطها في إطار الحديث عن لغة الدين.

و"المحجة" اذ تفرد محور هذا العدد للحديث حول لغة الدين، فهي تأمل من الباحثين والمهتمين ايلاء هذا الموضوع ما يستحقه من أهمية و بحث: لما يمثله من امتداد لنمط هام من التراث الفكري الإسلامي، وفي الوقت نفسه، لما ينطوي عليه من أهمية كبيرة في سياق الفكر الديني المعاصر وفلسفة الدين والمباحث الكلامية الجديدة.. وعليه، ما تستعرضه المحجة في عددها هذا تحت عنوان "لغة الدين" ليس سوى خطوة متواضعة ومحدودة في هذا الاتجاه، لكنها ضرورية في كل الأحوال، خاصة وان نتاجاتنا الفكرية المعاصرة ازاء موضوع لغة الدين نادرة وشحيحة وباهتة.... والله من وراء القصد.

حبيب فياض

الهوامش

(١) محمود فهمي زيدان في فلسفة اللغة دار النهضة العربية بيروت ص ٦٠ .

(٢) محمود فهمي زيدان في فلسفة اللغة دار النهضة العربية بيروت ص ٦٠ .

(٣) فلسفة اللغة سامي أدهم، مجد، ص ٣٠٠ .

(٤) فلسفة اللغة ص ٧ .

(٥) اللسانيات والدلالة، منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري ص ١٣ .

(٦) اللسانيات والدلالة منذر عياشي مركز الإنماء الحضاري ص ١٢ .

الملف

القرآن كلمة الله مصدر المعرفة والعمل

سيدحسين نصر

تعريب: موسى صفوان

يقدم الدكتور سيد حسين نصر قراءة مقارنة لـ "لغة الوحي". فهو يحاول ان يثبت تمايز اللغة القرآنية عن غيرها من اللغات الدينية؛ فالقرآن يحتوي على النماذج الأولى للخلق، وهو يطابق بين آياته وبين ظواهر الطبيعة، فيحدد بذلك للمسلم تصوراً عن الطبيعة، وعلى المسلم ان يرى الآيات في الآفاق، ويتفكر بعجائب الخلق.

والقرآن الكريم يشبه الوجود، فكما ان الإنسان يحتاج الى المعرفة لكي يكتشف، فهو يحتاج للغوص في الكيان الداخلي للنص، فلا ينبغي ان نطفو على السطح؛ لأن الأصل في الباطن، والتأويل تابع في اللغة الرمزية التي تمتلك في القرآن الكريم أبعادا وجودية أنطولوجية.

وفي أثناء عرضه للغة القرآن الكريم، يتطرق الباحث إلى أهمية اللغة العربية في الوحي، وسبب اختيارها من الله عز وجل، كما يرد على مقولات المستشرقين، ومواقف الديانات الأخرى.

يرمز بـ (حجر الكعبة) إلى الميثاق المعقود بين الله والانسان المكرّم، الميثاق الذي به حمل الإنسان الأمانة، في كونه مخلوقاً حراً وعاقلاً مسؤولاً، مع كل ما تتضمنه مثل هذه المسؤولية من فرص متاحة، ومخاطر من الناحية الروحية، نجد هذا العهد مدوناً في القرآن الكريم، ذلك المحور الثيوفاني[١] في الإسلام، والذي يمثل التعبير البليغ لذلك العهد السرمدي بين الله والإنسان.

القرآن والإنسان :

في الآية القرآنية: ﴿ألست بربكم﴾[٢]عرض اللّه سبحانه على الإنسان --حتى قبل بدء التاريخ، وخلق الإنسان - هذا الميثاق، وبجوابه، أي الإنسان _ بلى شهدنا. تحمّل المسؤولية المترتبة على هذه الدّعوة، ووافق على حمل الأمانة كعبدٍ لسيده، في هذه ال (بلى) يكمن السّر، والأهمية الخاصة للوجود الإنساني لحياة هذا المخلوق ألثيومورفي[٣] والذي هو خليفة اللّه على الأرض.

يحتوي القرآن الرسالة التي بها يُحفظ ذلك العهد، وتستكمل مدارك الإنسان، وهو على هذا الأساس يمثل الحقيقة المركزية في حياة المسلمين، إنه الكلمة التي بها يعيش المسلم، لقد ولد معه، فهو الكلمة الأولى التي تهمس في أذن الطفل المولود حديثاً، وهي الشهادة الموجودة في القرآن، وفي مرحلة طفولته، يتعلم بعض المقاطع من القرآن، ويبدأ بترديدها منذ اللحظة التي يتعلم فيها الكلام، يتلو بعض سوره في صلاته اليومية، ويتزوج ببركة مقاطع أخرى تقرأ من الكتاب الكريم، وعندما يموت يُقرأ له القرآن، فالقرآن هو النسيج الذي تحاك منه حياة المسلم، وآياته تشبه الخيوط التي منها نسجت مادة روحه.

القرآن للمسلم هو وحي اللّه، والكتاب الذي يتضمن في داخله رسالته، إنه كلمة اللّه التي أنزلت على النبي محمد (ص) بوساطة الوحي، عظيم الملائكة، جبريل فالنبي على ذلك هو الوساطة المختارة للوحي الإلهي في عالمه سبحانه لتبليغ كتابه الذي يعتبر كلاً من الروح والرسالة، المحتوى والشكل، وحياً مقدساً، فليس فقط المضمون والمعنى جاء من اللّه، بل الشكل و الرسم أيضاً، والذي هو ميزة عظمى للوحي في الإسلام.

القرآن والتنزيل:

حسب المصادر المأثورة - والتي وحدها المعتبرة في مثل هذه الأسئلة- فإن القرآن أوحي إلى الرسول عندما كان يقضي بعض الوقت، كما هي عادته، في كهف في جبل حراء قرب مكة، فجأة صعق وعي المدارك الإنسانية بعظمة الملاك جبريل، والذي تشبه وظيفته في الإسلام - من وجوه متعددة- تلك التي لروح القدس في المسيحية، لقد سأل الرسول(ص) إقرأ، وبتلك الكلمة بدأ نزول الوحي المقدس.

إنه من الأهمية بمكان أن تكون الكلمة الأولى المنزلة من القرآن (اقرأ)؛ لأن أنموذج الوحي الأعظم في الإسلام هو كتاب. في أديان أخرى اتخذ نزول الكلي المجرد أشكالاً أخرى، أما في الإسلام - كما في أديان سامية أخرى، وبتأكيد أكبر- كان الوحي متعلقاً بكتاب. وفي الحقيقة، فإن الإسلام يعتبر أتباع كل الأديان المنزلة أهل الكتاب.

أجاب النبي أمر جبريل(ع): " إقرأ"، بأن أعلن أنه لا يملك قابلية لفعل ذلك: لأنه أمّي، ولكن الرسالة القدسية نفسها أعطته القدرة ليقرأ كتاب اللّه، وبذلك أصبح الإنسان المتلقي لهذه الرسالة، والتي عرّفها للناس هذه الحقيقة الدينية . مثل العديد من أمثالها في حضارات أخرى يصعب على العقل الإنساني أن يقبلها، ليس لأنها بنفسها غير منطقية، ولكن لأن العقل يتزود يومياً بتجارب محسوسة، وهو يصدم بالظاهرة التي تتجاوز حدود تلك الخبرات. والإشكال قائم على السؤال كيف يكون النبي أمياً، ومع ذلك يأتي بالقرآن الذي هو أجمل وأكمل من كل الأعمال في اللغة العربية؟ ذلك الكتاب الذي تعتبر بلاغته بحد ذاتها معجزة كبيرة في الإسلام.

رد شبهات استشراقية:

من الكتّاب الغربيين الذين طرحوا هذا الإشكال الأساسي ينطلقون من الافتراض. الذي تستتر غالباً وراء ما يسمى الواقعية والعلمية . ، وهو " ان القرآن ليس كلمة اللّه حقيقةً " وبالتالي ليس وحياً من السماء، لذلك يجب أن يوضع جانباً، وعدم كونه كلمة اللّه في أعينهم، يعني طبيعياً أنه عمل النبي، والذي على هذا الأساس يجب أن يكون قد تعلم مقاطع من هنا وهناك من المجتمع اليهودي في المدينة، أو من رهبان المسيحية في سورية[٤]، ثم وضعها مع بعضها في كتاب وتبعاً لهذا الاعتقاد، يظهر القرآن بمثابة إعادة فقيرة للكتب المقدسة الأخرى مثل التوراة والإنجيل، مثل هذه النظرة خليقة بأن تصدر

عن ذاك الذي يرفض أصلاً كل أنواع الوحي، ولكن الغريب أن نسمعها من الذين يقبلون عادة المسيحية واليهودية كحقيقة موحى بها .

ويكفي أن نقوم بمقارنة شكلية مورفولوجية[٥] بين الإسلام، ولنقل، المسيحية، لنتحقق من السؤال لماذا يجب أن يكون النبي أمياً؟، ولماذا يجب على الإنسان الذي يفهم الدين فهماً ميتافيزيقيا، إما أن يقبل الدين هكذا ـ كما هي حال الثقافة الأرثوذكسية ـ أو يكون معرضاً لخط التردد والمغالطة المنطقية والثقافة الروحية؟

بين الإسلام والمسيحية:

يمكننا طبعاً المقارنة بين الإسلام والمسيحية، بمقارنة النبي بالمسيح، القرآن بالعهد الجديد، جبريل بالروح القدس، واللغة العربية باللغة الآرامية لغة السيد المسيح عليه السلام الخ... بهذه الطريقة يجب أن يكون الكتاب المقدس في الدين الأول متفقاً مع الكتاب المقدس للدين الآخر، والفكرة المركزية هنا مع الفكرة المركزية هناك، وهكذا...

إن هذا النوع من المقارنة سيكون بالطبع ذا معنى، وسيوحي بمعرفة نافعة لتركيبة الدينين المذكورين. ولكن، لفهم ماذا يعني القرآن للمسلمين، ولماذا يُعتقد أن النبي أمي، تبعاً للمفهوم الإسلامي، فإنه أكثر أهمية أن نتناول هذه المقارنة من وجهة نظرٍ أخرى، فكلمة اللّه في الإسلام هي القرآن، أما في المسيحية فهي المسيح وأداة أو وساطة الرسالة المقدسة في الإسلام هي روح النبي، وفي المسيحية هي العذراء مريم، وعلى هذا الأساس يجب أن يكون النبي أمياً للسبب نفسه الذي يجب أن تكون فيه السيدة مريم "عليها السلام" عذراء، فالأداة الإنسانية للرسالة المقدسة يجب أن تكون نقية وغير مدخولة، فالكلمة المقدسة يمكن فقط أن تكتب على صفحة نقية وغير ممسوسة، من صفحات المتقبل الإنساني، ولما كانت هذه الكلمة على شكل جسد، رمزاً للطهارة بعذرية الأم التي أعطت الولادة للكلمة، وحيث كانت الكلمة في الإسلام على شكل كتاب، فإن هذه الطهارة رمز لها بالطبيعة الأمية للشخص الذي تم اختياره ليعلن هذه الكلمة على الناس، وسيكون من غير المنطقي رفض الطبيعة الأمية للنبيّ في الوقت نفسه الذي يتم الدفاع فيه عن عذرية السيدة مريم، فكلاهما يرمزان للمرمى البعيد لهذا السر الكامن في الوحي- والذي عند فهمه- لا يمكن قبول أحد أشكاله دون الآخر.

الطبيعة الأمية للنبي توضح بأن التلقي الإنساني سلبي بالكامل إزاء الوحي المقدس، ولو أن هذا النقاء والعذرية الروحية غير موجودين، فإن كلمة القدس، أو الوحي

ستصبح ممتزجة مع المعارف الإنسانية الكلية، ولن تصل هذه الكلمة إلى الناس على حالتها الأصلية، وهكذا فالنبي (ص) كان حيادياً كلياً إزاء الوحي، لقد تلقى من الله، ولم يضف شيئاً من نفسه إلى الوحي، فهو إذن لم يكتب كتاباً، بل بلَّغ الكتاب الكريم إلى الناس .

ولننقل هذه المناظرة بعيداً، حيث يمكن أن نركز على حقيقة أن القرآن . باعتباره كلمة الله . يجب أن يطابق المسيح في المسيحية، فشكل هذا الكتاب - والذي مثل مضمونه، يتحدد بحكم السماء- يتطابق بصورة ما مع جسد المسيح، فشكل القرآن هو اللغة العربية والتي بتعبير ديني لا يمكن فصلها عن القرآن، كجسد المسيح الذي هو من المسيح نفسه، فالعربية هي اللغة المقدسة في الإسلام ولكنها ليست ثقافته الوحيدة أو لغته العلمية؛ لأنه في هذا المجال نجد أن الفارسية لعبت دوراً حيوياً في المناطق الشرقية للعالم الإسلامي من فارس إلى الصين، ولكن اللغة العربية مفضلة باعتبارها الجزء الرئيس من الوحي القرآني، والذي يلعب لفظه وإعرابه، دوراً بارزاً في الأصول المعمول بها في الإسلام.

القرآن و اللغة:

بالطبع لم يكن الإسلام للعرب وحدهم، وليس ضرورياً أن تعرف العربية جيداً لتكون مسلماً جيداً، هناك علماء مسلمون كبار يتكلمون العربية بصعوبة، ولكن آيات القرآن التي تقرأ في الصلاة، وأعمال العبادة، يجب أن تكون باللغة العربية الفصحى، والتي وحدها تؤهل الفرد ليدرك المحتوى، والرسالة، والحضور المقدس لبركة الكتاب الكريم. لذلك، رغم أنه ليس ضروريا على الإطلاق أن تعرف اللغة العربية جيداً لتكون مسلماً، فمن الضروري على الأقل، أن تعرف الآيات القرآنية المطلوبة في العبادات، وذلك يعود لسبب وجيه وهو أن القرآن لا يمكن ترجمته لأية لغة أخرى لأسباب طقوسية، ولهذا فإن المسلمين غير العرب عليهم دائماً تعلم اللغة العربية، ليس اللغة المحكية، والتي تمكن الإنسان من التحدث في المسائل اليومية، ولكن اللغة العربية القرآنية، والتي تشكل جزءاً من الثقافة الدينية على امتداد العالم الإسلامي، والتي تساعد في قراءة وفهم كتاب الله.

من الصعب على الغربيين أن يفهموا معنى اللغة الفصحى، والوظيفة التي تمثلها في بعض الأديان؛ لأنه في المسيحية لا توجد لغة فصحى، ولهذا السبب الوجيه نجد العديد

من المسلمين المحدثين هم أيضا لا يستطيعون فهم هذه القضية المهمة، سواء كانوا مسلمين من غير العرب، يحاولون استبدال لغات إسلامية أخرى باللغة العربية في أعمال القيادة، أم حتى من العرب أنفسهم، والذين يحاولون علمنة اللغة العربية.

لقد استقامت الرسالة بسبب أن الله اختار اللغة العربية الفصحى لغة للوحي، وهي لغة لا تعني العرب وحدهم، بل تشمل أيضاً جزءاً كبيراً من الإنسانية، ولكن هذا الدور المقدس للغة العربية في الإسلام شابته بعض الشوائب من خلال دورها المفروض، والمتأثر بالأشكال المنتشرة للإثنيات واللغات القومية، ومن أجل فهم دور اللغة العربية في الإسلام يجب أن نطل باختصار على تقاليد الأديان الكبيرة الأخرى في العالم، ويمكن أن نرى مباشرة وجود نوعين من التقاليد، أحدهما يتأسس على موجد التقليد، والذي يعتبر فيه متلقي الوحي هو المتجسد، أو حسب التعبير الهندي آفاترا، والذي هو نفسه كلمة الله ورسالة السماء، في مثل هذه التقاليد لا توجد لغة مقدسة لأن الجسد أو الشكل الخارجي للموجد نفسه هو الشكل الظاهري لكلمة الله، في المسيحية مثلاً، المسيح نفسه هو كلمة الله، وليست مشكلة على الإطلاق أن تعمد جسداً باليونانية أو اللاتينية أو لنفس ذلك الغرض بالعربية أو الفارسية، ليكون أهلاً للمشاركة في دم وجسد السيد المسيح، فاللاتينية في الكاثوليكية هي لغة الثقافة، وليست لغة مقدسة .

ولنأخذ وضعاً آخر لدين لا ينتمي للأديان الإبراهيمية، ففي البوذية يعتبر بوذا نفسه التجسد، فالنصوص البوذية الأولى ظهرت بالسنسكريتية ومؤخراً ترجمت إلى اللغة البالية، التاميلية، أو التيبيتانية، والصينية، واليابانية ولغات أخرى متعددة. ويمكن لشخص ما أن يكون بوذياً كاملاً ولا يعرف السنسكريتية، ويقرأ النصوص الدينية - لنقل . باليابانية هنا مرة أخرى، شكل الكلمة ليس لغة لأن الكلمة ليست كتاباً بل شخصاً، الكلمة هي المظهر الخارجي لبوذا نفسه، ونحن نعرف أن البوذية تعطي بوذا الصورة الأجمل.

في مقابل هذه التقاليد، والتي في هذا المجال تشبه بعضها، رغم أن البوذية والمسيحية تختلفان عملياً في أكثر من طريق، يوجد هناك أديان أخرى حيث المؤسس ليس نفسه رسالة السماء، كلمة الله، ولكنه رسول لتلك الكلمة في الحقيقة، هذه هي الفكرة التي بموجبها يتصور الإسلام الوحي، حيث المؤسس للوحي يدعى رسول ، بمعنى الشخص الذي يأتي بالرسالة من الله في مثل هذا الدين حيث إن المؤسس هو ليس الكلمة، ومظهره الخارجي هو ليس مباشرة صورة الكلمة. يجب أن يكون هناك لغة محفوظة مقدسة وموصولة بشكل لا يقبل الانفكاك بمحتوى الرسالة، ومختارة بعناية

فائقة كحاملة لتعابيره. إن ألفاظ وكلمات مثل هذه اللغة المقدسة تعتبر أجزاءً من الوحي، وتلعب نفس الدور في مثل هذا الدين، تماماً كما هي حال جسد المسيح في المسيحية.

ويمكن لرؤية بعض الأمثلة، ملاحظة اليهودية والإسلام، وفي مجال آخر الهندوسية، فموسى نبياً، وجاء برسالة من السماء، هذه الرسالة لها لغة مقدسة هي العبرانية، اليهودي الأرثوذكسي يمكن أن يكتب الفلسفة اليهودية والالهيات اليهودية باللغة العربية كما فعل ابن ميمون(٦) ، ولكنه لا يستطيع أن يقدم الطقوس، أو يقرأ التوراة طقسياً بأية لغة سوى العبرية. يمكنه طبعاً أن يقدم مداخلة منطقية أو فلسفية للتوراة بلغة أخرى، اليونانية مثلاً، كما فعل ولكنه لا يستطيع مشاركة الحضور المقدس لكتاب الله، إلا باللغة المقدسة اليهودية.

في الهندوسية، يمكن قراءة الفيدا مئات المرات بالبنغالية، ولكن في الطقوس الدينية، يجب على البراهمي أن ينشد الفيدا باللغة السنسكريتية، فالسنسكريتية هي اللغة المقدسة للهندوسية، ولكن البوذي الذي استعمل أيضاً السنسكريتية في البداية، لم يعتمد عليها بنفس الطريقة. نفس الشيء يطبق - مع اعتبار الفروقات في التفاصيل - مع المسيحية، والعكس صحيح بالنسبة للعبرية والآرامية.

في ضوء هذا التحليل، ربما كان من الأسهل فهم دور اللغة العربية في الإسلام، فالفارسي يمكن أن يصبح فيلسوفاً إسلامياً كبيراً، أو عالماً - فقيهاً. ويكتب باللغة الفارسية، كما هي الحال في الأغلب، أو أنه في الحقيقة. يمكن أن يؤلف شعراً صوفياً بالفارسية، وهذا ماحصل، لدرجة أن الشعر الصوفي بالفارسية أغنى من العربية، والتركي يمكن أن ينصب على ملايين المسلمين كسلطان، ومع هذا لا يمكنه أن يتكلم اللغة العربية، كما كان الحال لعدّة قرون. والمسلم أيضاً في شبه القارة الهندية يمكن أن يكتب عن الفقه باللغة الفارسية أيضاً، كما يحصل غالباً أكثر من بلاد فارس نفسها، وكل هذه الحالات شرعية، وطبيعية إلى حدٍ بعيد، حيث إن اللغة العربية المنطوقة، موجودة فقط في جزء من العالم الإسلامي، ولكن لا المسلم الفارسي ولا التركي ولا حتى الهندي، يمكن أن يشارك في بركة الكتاب الكريم، أو أن يؤدي واجباته الدينية كمسلم إذا كان يستعمل مثلاً التركية أو الفارسية في صلواته اليومية، أو الابتهالات والدعوات وما إلى ذلك، والتي تتضمن ليس فقط المضامين والمعاني، ولكن أيضاً خصوص الألفاظ وصداها باللغة المقدسة.

أبعاد اللغة القرآنية:

الدين ليس فلسفة أو ثيولوجيا وإلهيات، يعنى فقط بالمجال العقلي، إنه طريقه لتكامل كل كياننا بما في ذلك الجسدي، والنفسي، واللغة المقدسة تخدم بالتحديد كوسيلة للعناية الإلهية، والتي بها لا يقوم الإنسان بالتفكير فقط في الحقائق الدينية . والتي هي من شأن نخبة من الناس الموهوبين، ولكن بالمشاركة بالكيان الكلي للوحي المنزل، هذه الحقيقة مطبقة كونياً، وفي حالة القرآن خاصة، فهي مشروحة بوضوح، فصور القرآن وآياته هي قواعد مرشدة لحياة الإنسان المسلم، والتي بتكرار تلاوتها تؤمن له مأوى سماوي في غمرة وجوده الأرضي .

شعوب عديدة خاصة من غير المسلمين قرأوا القرآن، ولكنهم للمرة الأولى كانوا يصدمون بما يظهر لهم من عدم ترابط سياق الآيات . حسب ما هو متعارف من وجهة نظر إنسانية، إنه لا يشبه النصوص الموغلة في الصوفية، ولا النصوص المنطقية الأرسطوطاليسية فهو يتضمن كلا الجانبين الصوفي والمنطقي، إنه ليس شعراً مع أنه يحوي ما هو أقوى من الشعر.

إن نصوص القرآن تظهر اللغة الإنسانية، مقصصة بقوة كلمة الوحي، إنها أشبه بلغة إنسانية مبعثرة في آلاف الأجزاء، كموجة مجزّأة إلى نقاط في مواجهة صخور البحر، ويشعر الإنسان من خلال التأثير التشطيري الذي يهيمن على لغة القرآن بقوة الوحي، عند إعادة النص إلى أصله وتأويله . إن القرآن يرفع اللغة الإنسانية . مع كل الضعف المطبوع فيها . لتصبح المتلقية لكلمة القدس فجأة والكاشفة لضعفها أمام القوة التي هي أكبر بشكل لامتناه مما يستطيع الإنسان أن يتصوره.

القرآن مثل كل نص مقدّس، لا يجب أن يقاس بأي شكل من أشكال الكتابة الإنسانية؛ لأنه بالتحديد رسالة القدس بلغة إنسانية، هذه الحقيقة تجري على التوراة أيضاً، حيث يجب أن نستحضر ليس فقط نصوصاً من الإنجيل بل من العهد القديم، وكتاب سفر الرؤيا كذلك، هناك يرى الناظر . كما في القرآن . عنصراً من عدم التماسك . إنه في الحقيقة . الإنسان نفسه متماسك، لذلك يتطلب الأمر جهداً كبيراً منه ليتكامل مع مركزه بحيث تصبح رسالة كتاب الوحي واضحة له، وكاشفة عن معانيها الداخلية.

تكمن الصعوبة بشكل عام، في قراءة القرآن، ومحاولة بلوغ معانيه، في فقدان المقايسة بين رسالة الوحي و حدود التلقي الإنساني، بين ما يقوله الله وما يستطيع

الإنسان أن يسمعه بلغة ما، والتي رغم إنها لغة مقدسة، فهي تبقى مع ذلك لغة إنسانية، ولكنها لغة مقدسة لأن الله اختارها لتكون وسيلة للتواصل، وهو دائماً يختار أن يتكلم بلغة ما والتي يجب أن تكون أزلية، وتعبر عن الحقائق العميقة بالألفاظ الأكثر إحكاماً ومؤخراً ـ فقط ـ طورت اللغة الفصحى نصوصاً ذات أبعاد فلسفية ومجردة، فاللغة الفصحى تغوص في العمق، ولكن عادة ـ أقل تطوراً على ما يبدو مما يمكن أن نلمسه من اللغة العربية القرآنية؛ حيث كل كلمة تحمل عالماً من المعاني في داخلها، ودائماً لا يوجد أفق تام وشرح محدد لمحتواها.

وهكذا، فالقرآن يحتوي أنواعاً مختلفة من السور والآيات .. بعضها محكم وقابل للشرح، رغم أن ذلك ليس بصورة استقصائية، وبعضها الآخر يتميز بأسلوبه الشعري، وهي عادة قصيرة ومحددة، فالقرآن يتألف من فيض يماثل حياة النبات، كما نرى في الغابات غالباً، يرتبط فجأة بالهندسة، التقابل، توضيح المملكة المعدنية، الفلذات الراسية مقابل الضوء، فهو المفتاح للفن الإسلامي، وهو في الحقيقة ذلك التوليف بين النبات والمعادن الذي يتشكل، كإلهام موحى به من شكل التعابير القرآنية والتي تكشف تلك الصفة بوضوح بعض

القرآن و الفرقان وأم الكتاب:

السور والآيات تمتد مثل الأرابيكس الذي تم تشكيله مؤخراً في العالم الحسي كديكورات للمساجد تتحد مع الآيات الحقيقية للقرآن.

آيات أخرى تبرز فجأة بفكرة واضحة للغاية ومحددة يعبر عنها بلغة أجدر أن تسمى هندسية ومتوازنة كما يلاحظ بشكل خاص في السور الأخيرة للكتاب الكريم .

والآن، فإن قوة القرآن لا تكمن في أنها تعبر عن حقائق تاريخية أو ظواهر طبيعية،بل تكمن في أنها الأنموذج الذي تتميز معانيه بقيمتها الدائمة؛ لأنها تتضمن ليس فقط حقائق مخصوصة بوقت محدد، بل من حقائق ثابتة في الطبائع الخالصة للأشياء، طبعاً يذكر القرآن بعض الحقائق التاريخية مثل عصيان بعض الشعوب لله، وعقابه لهم، كما نرى ذلك في العهد القديم، لكن حتى هذه الحقائق تحافظ على قوتها: لأنها تهمنا كنماذج للحقيقة التي هي دائماً حاضرة. يكمن إعجاز القرآن في امتلاكه لغة ذات قدرة على تحريك روح الإنسان فحتى الآن مضى تقريباً أربعة عشر قرناً ونيف منذ أن أنزلت آياته، وعلى الرغم من ذلك، فهي ما زالت فاعلة، كما كانت تفعل في بداية ظهورها على الأرض، فالمسلم يتأثر بخصوصية اللفظ القرآني، ويقال إن اختبار إيمان

شخص ما يمكن أن يفحص بحركته لدى سماع الدعوة اليومية للصلاة (الآذان) والتأثر بالقرآن وعدمه. هذه القوة تكمن بالدقة في طبيعته كأنموذج للحقيقة التي تعني الإنسان بصورة حيوية في المكان و الزمان الحاضرين.

يحمل القرآن حقيقة ثلاثة أسماء، في تراث الحضارة الإسلامية، والتي تسلط ضوء على طبيعته ومحتوياته، الكتاب الكريم للإسلام هو أولاً "القرآن"، ثم "الفرقان"، وأخيراً "، أم الكتاب". الكتاب أولاً هو القرآن، وهو بالتحديد يعني القراءة والذي منها اشتق اسمه، وهو أيضاً الفرقان، ذلك أنه يمتلك قوة التمييز والتفريق، وأخيراً هو أم الكتاب، الأم لكل الكتب. في هذه التسميات الثلاث يجد المرء الأهمية التأسيسية لهذا الكتاب في الإسلام، إنه تنزيل باعتبار أنه وسيلة للتركيز على الحقائق؛ لأن التنزيل هو بمعنى آخر التركيز الذي به توجه الأفكار والمبادئ من خلال التعبير في نهايات خاصة، وبهذا فإن القرآن مجمع للأفكار والمبادىء، ويقود نحو التركيز على الحقيقة المتضمنة فيه..

إنه أيضاً "فرقان" أو مميز، وبذلك فهو الوسيلة التي بها يستطيع الإنسان أن يميز بين الصح والخطأ، ويفصل بين الحق والباطل، المطلق والنسبي، الخير والشر، والحسن والقبيح..

أخيراً كأم الكتاب، يعتبر القرآن الأنموذج الأولي لجميع الكتب؛ أي أنه شامل لجميع المعارف، فمن وجهة النظر الإسلامية كل المعارف متضمنة بروحها في القرآن، ولكن هذه المعارف موجودة في القرآن بصورة أولية، أو كبذرة، وعلى صورة مبادئ، وليس تفصيلياً . فالقرآن لا يخبرنا عن عدد النباتات الموجودة في قارة ما، أو عدد العناصر الموجودة في اللائحة الكيميائية، ومن غير المجدي ما يقوم به بعض الغربيين من موافقة الاكتشافات العلمية مع نصوص الكتاب المقدس، ذلك أن العلوم نفسها عرضة للتغيير، بحيث يواجه الباحث إرباكاً في محاولته مواءمة الرسالة السرمدية مع معارف مبتذلة، والتي في الحقيقة لا يمكن أخذها كحقائق صحيحة دائماً.

فما يحتويه القرآن هو مبادئ كل العلوم، بما في ذلك علم الكون وعلوم الطبيعة، ولكن لفهم هذه المبادئ يحتاج الباحث أن ينفذ إلى المعاني الموجودة في أم الكتاب، وعندها يكتشف ما هي الأرضية والأسس لتلك العلوم، وليس تفاصيل محتوياتها.

القرآن إذاً هو مصدر المعارف في الإسلام، ليس فقط ميتافيزيقياً ودينياً، ولكن حتى في أصول الحقول المعرفية الخاصة، وقد كان دوره حتى في تطوير الفلسفة الإسلامية والعلوم معتبراً، رغم أنه تم تجاهله من قبل الباحثين المحدثين الذين يقولون لا شيء من العلوم الميتافيزيقية والمنطقية والقانونية موجودة فيه . إنه يشكل المرشد كما

يشكل الكادر الذي شقت به طريقها كل جهود المفكرين الإسلاميين.

محتوى القرآن ورسائله:

يحتوي القرآن مبدئياً ثلاثة أنواع من الرسائل للإنسان :

أولاً: يحتوي الرسالة العقائدية، وهي مجموعة من العقائد تعرض . أنظومة معرفية . عن حقيقة الوجود وموقع الإنسان فيه، كذلك يحتوي على أنظومة من الأحكام والتي تمثل الأسس التشريعية، والتي تهتم بحياة الإنسان في كل تفصيلاتها، ويحتوي أيضاً على علوم عُلوية بخصوص طبيعة الإله المدبر، وبخصوص الكون، فيهتم أيضاً بتركيب الكون والطبيعة المتكاثرة للكائنات، كما يحتوي علوماً غيبية عن نهاية الإنسان والعالم الآخر، وفيه نصائح ومواعظ حول حياة الإنسان، والتاريخ، وعن الوجود ومعنى الوجود، وهي تحوي كل التعليمات الضرورية للإنسان، ليعلم من هو وأين هو وإلى أين يمضي؟ وهو لذلك الأساس للقوانين الروحية والمعلومات الماورائية.

ثانياً: يحتوي القرآن رسالة،- تظهر بداهة شبيهة بتلك الموجودة بالكتب السابقة في التاريخ -، تسرد قصص الشعوب، القبائل، الملوك، الأنبياء والقديسين على مدى العصور في كل محاولاتهم ومحنهم، ومع أن هذه الرسالة صيغت مبدئياً بعبارات تاريخية، ولكنها موجهة إلى الروح الإنسانية للشعوب الغابرة، والتي هي ليست فقط صحيحة بالنسبة لهم، بل إنها تتجاوز ذلك لتهتم بالناس والزمان والروح هنا في عصرنا الحاضر.

لو كان القرآن يهتم فقط بالقبائل التي هجرت من الجزيرة العربية منذ قرون عديدة قبل السيد المسيح، لكان غير قادر على جذبنا إليه والظهور بالنسبة لنا كأنه يملك الحقيقة والسداد، ولكن كل حادثة مدونة فيه، حول كل كائن، كل قبيلة، وكل عرق، تحمل معاني أساسية تهمنا نحن بالذات، فالمنافق الذي ينشر الأباطيل المتعلقة بالدين الموجود في فطرة كل إنسان، أو ما يفعله الإنسان الذي اتبع الصراط المستقيم، أو ذاك الذي عوقب من اللّه كما هو مدون في القرآن، أو الآخر الذي أثيب، كل هذه الشخصيات العابرة في التاريخ المدون في القرآن، هي أيضاً نماذج من عينات موجودة في روح الإنسان، فالقرآن هو أيضاً ناقد مستفيض للوجود الإنساني على الأرض، إنه الكتاب الذي تستحضر قراءته أهمية الحياة الإنسانية والتي تبدأ بالولادة وتنتهي بالموت، تبدأ من اللّه وتعود إليه.

ثالثاً: يحتوي القرآن نوعية صعبة التعبير باللغة الحديثة، يمكن تسميتها سحر الوحي فيما لو استطاع أحد فهمها ميتافيزيقياً وليس حرفياً، فآيات القرآن، لأنها من عند اللَّه، فهي تمتلك قوة لا تشبه ما نتعلمه من قراءتها البسيطة وتفسيرها الحرفي، ولذلك، فالحضور الجسماني للقرآن يحمل رحمة كبيرة أو بركة معه . فعندما يكون المسلم في معاناة يقرأ بعض آيات القرآن فتريحه ويشعر بالأمان، وعندما يكون في حاجة ماسة لشيء ما، يرجع إلى آيات مناسبة من القرآن، وأيضاً، وأيضاً عندما يبجل إنساناً آخر سواء كان بالهندية أو بلغة جبال الأطلسي، فهو يستعمل عبارة من القرآن، كل هذه الكلمات والمقاطع والجمل تمتلك قداسة سحرية والتي هي مرتبطة بحضور الوحي في اللغة الفصحى، التي اختارها سبحانه لتلاوة كتابه المقدس الحقيقي، فإن قوة التعابير والمقاطع الفصيحة موجودة أيضاً في ثقافات أخرى تمتلك لغة فصيحة، ولكن في الأديان حيث تغيب مثل هذه اللغة، - على الأقل ليس بنفس الطريقة - يتم التعويض عنها بوجود الأيقونات، صور الأيقونات المقدسة نماذجها بالنسبة لهم تحتوي في داخلها سحر الوحي.

جمالية القرآن:

من الناحية العملية فإن أعصى صيغة على الفهم بالنسبة للمسلم أن يفهم أهمية الصليب في المسيحية، فالمسلم لا يستطيع أن يفهم لماذا ينحني المسيحي أمام الصليب، ويحمله، وفي لحظات الصعوبة يؤشر بإشارة الصليب، ومن الناحية الأخرى، فالمسيحيون يواجهون نفس الصعوبة والعكس بالعكس، هذا العنصر السحري للقرآن جعل المسلم يحمله معه ليحصل على الدعم المعنوي والحماية به.

يمتلك القرآن بشكل خاص بركة للمعتقدين والتي يستحيل شرحها أو تحليلها منطقياً. ولكن بسبب هذا الحضور القدسي وتلك البركة، فإن القرآن دام من جيل إلى جيل فالناس يقرؤونه ويحفظونه عن ظهر قلب، إنهم يرتلونه، ويجوّدونه في كل يوم، وهناك أولياء قضوا كل حياتهم مجودين للقرآن فقط؛ وذلك لأن الحضور القدسي في النص يقدم غذاءً للروح الإنساني، فتلاوة القرآن في الحقيقة يعتبر عملاً مقدساً، فهو فعل عبادي يحب اللَّه أن يرى الإنسان يؤديه مرة بعد مرة في رحلة حياته الأرضية.أما كتابة القرآن في الإسلام فهي تشبه رسم أيقونة في المسيحية.

الخط والقداسة:

لقد رسم قديسو المسيحية الأوائل، خاصة أولئك التابعين للكنيسة الأرثوذكسية، أيقونات بعد سنوات من الزهد، والرياضات الروحية. وفي الحقيقة، إنها تحمل سحر الوحي، وهي ليست مجرد تمثيل طبيعي للسيد المسيح وأمه العذراء مريم من يوم الميلاد. وهذا السحر هو الذي يضفي إليها قوة المعجزة للشفاء ولإجابة دعوات الناس. في الإسلام كذلك، كتابة القرآن تكون بمثل هذه الطريقة القدسية، والعديد من المؤمنين والعبّاد والأولياء كانوا محظوظين لتأديتهم وظيفة دينية في كتابة نصوص الكتاب الكريم.

القرآن والكون:

بشكل إجمالي، القرآن يشبه الوجود نفسه، ويشبه الكون، والكائنات التي تتحرك فيه، ويحتوي كل عناصر الحضور الكوني، ولهذا السبب فهو عالم قائم بذاته، وفيه يضع المسلم حياته من بدايتها إلى نهايتها، ولأن القرآن مؤلف من كلمات، فإن تركيب القرآن يقود طبيعياً إلى الرمزية، في معنى اللوح، والقلم، والمعروفين جيداً في الإسلام، وتماماً، كما أن كل عمل مكتوب يتكون بالكتابة بقلم على لوح أو صفحة، هكذا كتب اللّه القرآن السرمدي بالقلم الذي يمثل الوعي الكوني في اللوح المحفوظ رمز الوجود الحقيقي المادي والمعنوي لظاهرة الكون حسب أحاديث عدّة. فاللّه الحقيقة الداخلية للأشياء جميعاً في اللوح المحفوظ، قبل خلق العالم، تلك الرمزية لعبت دوراً هاماً في علم الكون الإسلامي فالقلم يمثل العالم، الغيب، العقل، واللوح يمثل المادة، وعلى هذا الأساس يمكن التأكد من وجهة النظر هذه، إنه بالكلمة خلقت كل الأشياء باعتبار ميتافيزيقي، لذلك فإن القرآن يحتوي النماذج الأولى للخلق، إنه النمط الذي على أساسه صنعت الأشياء، ولذلك، ففي الإسلام يميزون بين القرآن المكتوب الذي يمثل كتاب التدوين -والقرآن الذي يمثل- أنطولوجياً- الوجود الكوني كتاب التكوين ، وهذا لا يعني أنه يوجد قرآنان، ولكن ذلك يعني ميتافيزيقياً أن القرآن له اعتبار بكونه متصلاً بنص كتاب، وباعتبار آخر، لاتصاله بطبيعته الداخلية نموذج أصلي مخطط للكون.

وباعتبار أقل ميتافيزيقية، وأكثر واقعية ، يتطابق القرآن مع العالم الذي نعيش فيه كل يوم من حيث الشكل، إذ الإنسان يعيش في عالم من التعقيدات، وقبل أن يتجلى روحياً يكون مرتبطاً بهذه التعقيدات، فجذور روحه غارقة بعمق في تراب هذا العالم، ولذلك فهو يحب عالمه ويجد من الصعوبة أن ينفك بروحه عنه، ويربطها باللّه حيث

هناك القليل من المتأملين الصوفيين في كل مجتمع؛ لأن الغالبية العظمى من الناس لها حاجة للأشياء المتكثرة، ولأن أرواحهم تجزأت إلى ألف جزء وجزء، وتغذت على هذه التعقيدات، إنها الكثرة حيث يعيش الإنسان، وحيث يحب، إلى هذا المقدار، بحيث إنه عندما يختزل من عالم الكثرة هذا، فإن الأمر أشبه بالموت بالنسبة له. والحقيقة أن ما يمثله الموت روحياً ما هو إلا الانتقال من هذه الكثرة، والعودة من التعدد إلى الوحدة .

القرآن باعتباره يشبه العالم هو أيضاً يمثل التكثر في سوره وآياته، كلماته وحروفه، إنه مخلوق من عالم من المبادئ والدساتير، ولكن هناك فرق كبير بين عالم القرآن والعالم كما هو، وهنا تكمن عبقرية القرآن، إنه يحاول ملامسة الروح في مغامرتها إنه يبدأ بتمثيل دور الروح على مغامرتها، مغامرة استحضار وجه التكثر والاتساع لما تألفه الروح أولاً، فتكشف نفس التمايزات والتكثرات التي تعودتها من خلال خبرتها أو تجاربها في العالم، ولكن في القرآن يوجد، السلام، الانسجام، والوحدة، وهي شديدة التعارض مع تأثيرات العالم كما هي على روح الإنسان، تلك التكثرات الخارجية للعالم، والتي تشبه إلى حد بعيد الإنسان، وتركض به من شيء إلى آخر دون أن يجد حتى سلاماً أو قناعة، وتركض روحه من رغبة إلى أخرى علها تجد تلك القناعة في زاوية ما، بيد أنها الزاوية التي تشبه السراب.

القرآن يبدأ فقط بتهيئة الروح لتتمكن من الانتقال من شيء لآخر، وتسعى حول نواحي التعايش مع التكثر، ولكن السلام والقناعة والرضا أمور مستقرة في صميمه، وهي تترك أثرا مختلفا تماما على الروح، بعض الحكماء المسلمين يقارنون بين القرآن والشبكة، والتي بها يمسك اللّه السمك، والذي هو روح الإنسان، إنه الإنسان يلعب دور السمك الذي يرغب في السباحة من مكان إلى مكان، والذي لا يستطيع أن يستقر، ولكن اللّه يضع له الشبكة في طريقه بحيث يستطيع الحركة، في الوقت الذي يكون فيه محصوراً، من خلال هذه العملية الدقيقة من الانتقال من مكان إلى آخر.

الشبكة المقدسة أمامهم وذلك لمصلحتهم ورفاههم الأمر الذي لا يستطيعون التثبت منه في الوقت الحالي.

يعبر القرآن عن نفسه بالعالم، ولكنه العالم الذي ليس فيه تمييز وتفريط بل تكامل وتوحيد بصورة مبدئية، ومن وجهة نظر أخرى متممه للرؤية السابقة، فالقرآن هو منظومة كونية وعالم من الخلق الفسيح الذي يعيش الإنسان فيه ويتنفس، وليس مصادفة أن تكون آيات القرآن تماماً كظواهر الطبيعة وأحاسيس روح الإنسان، والتي تسمى أيضاً آيات الآفاق والأنفس حسب الآية المعروفة جيداً ﴿سنريهم آياتنا في

الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾[٧]. إن الله سبحانه يظهر آياته الإلهية الخالدة في الآفاق، والذي يعني الكون وبشكل خاص العالم والطبيعة، ويظهرها أيضاً في نفس الإنسان، حتى يصل الإنسان إلى مرحلة يتأكد فيها أنها هي الحق، وإنها بالتحديد هذه الإشارات الآيات، والتي هي مشروحة واضحة في القرآن. هذا التطابق بين آيات القرآن وظواهر الطبيعة يعتبر أساسياً في تحديد تصور المسلم للطبيعة، ورسم منهاج للعلوم الإسلامية، القرآن يتطابق مع الطبيعة باعتبارها من خلق الله، ولهذا عندما ينظر المسلم إلى ظواهر الطبيعة يجب أن يتذكر الله وقوته وحكمته، ويجب عليه أن يتفكر بعجائب الخلق، وبالتالي يرى الآيات الإلهية في الآفاق. هذا المنحى الذي هو أحد أهم الأعراف في الإسلام، يرتبط بشكل لا يقبل الانفكاك، مع التطابق بين القرآن والكون.

أكثر من ذلك، فإن التجربة الإنسانية معتمدة على الكون، والموضوع الذي يعيش في هذا الكون، وينتقل خلاله.

إن وجود الإنسان يمكن تحليله في إطار حقيقتي، الكون والقبليات، البيئة والكائن المتنقل في أرجاء هذه القبليات والذي يعيش فيها. على أية حال، فإن الإنسان يرغب أن يصور هذه الحقيقة، ولا يوجد تصوير بصري لها أفضل من اللوحات الطبيعية الصينية، والتي تظهر العالم الفسيح للطبيعة، والتي عبرها يمر مسافرٌ جسدي دقيق، ويبقى أن هذا التمييز الأساسي بين المسافر والعالم الذي عبره يمر، الأساس لكل خبرة إنسانية، فإما أن يكون الإنسان من البسطاء الذين يعيشون في هذا العالم من الأحاسيس غير مكترثين بمتعة التأمل، فوصف الجنة والنار حاضر لهم في مثل هذه الحالة، أو أنه إنسان تأملي يميل إلى الميتافيزيقيا الحدسية، ففي أية حال كان، فسوف يجد الوصف القرآني حاضراً في تعبيراً أكثر قرباً من الحياة المعاشة، في بناء من اللغة التي تتميز بالرمزية، في هذه الحالة نجد التعليقات والشروحات المأثورة والتي أوضحت معاني الرمزية المتضمنة في الآيات، ووسعت التعابير المرصوصة بتأويل الحالات الوسطية، والولادة الجديدة لروح البعث، التي نجدها تقدم مادة كافية لمعظم علماء الدين وعلماء ميتافيزيقيا، وفي هذه الحالة أيضاً -كما في غيرها- نجد القرآن الكريم يعني كلاً من الفلاح البسيط، والميتافيزيقي والعرفاني، فهو بالضرورة يحتوي مستويات من المعاني المناسبة لجميع أنواع المؤمنين.

إن نقد تلك الآيات الرمزية لا معنى له؛ وذلك لأن الإنسان لا يستطيع أن يتقبل حتى شروح حروفها فضلاً عن معانيها الرمزية الموجودة ضمنها في بعض الموضوعات.

العديدة في هذا المجال . لا تظهر قراءة القرآن أيا من المعاني التي ذكرت، وذلك ببساطة مثل ذكر الحروب والأوامر، العديد من الذين قرأوا القرآن، لم يستفيدوا منه أكثر من رسالته الحرفية؛ وذلك لأنه لا يوجد نص مقدس ينفتح على روح الإنسان ويكشف له سره بسهولة .

فالقرآن يشبه الكون في مجالات عديدة، ومستويات متفاوتة من المعاني، وعلى الإنسان أن يتهيأ ليكون قادراً على اختراق معانيه، وأكثر من ذلك، عليه أن يفهم التعليقات الملهمة المعتمدة على الشروحات التي يتيحها الحديث الشريف، والمكتوبة من قبل أولئك الذين عاشوا في الماضي، والذين تمتعوا بإحساس صادق يؤهلهم لكتابة مثل تلك الشروحات، فالإنسان الذي يريد فهم التأويل بشكل أكثر شمولاً يدرس تأويل ما هو متضمن في القرآن بشكل دقيق .

الشيء نفسه يجري على الديانات الأخرى، التوراة غير المفسر مثلاً، يحتوي قانون التلمود - والذي يعتمد على الشروحات المقدسة، والتي كتبت عن التوراة نفسه، في الهندوسية أيضاً، فإن معظم العلوم قائمة على أساس الشروحات المتأخرة للحكماء - على الفيدا، وعلى نفس المنوال، فإن المعاني العميقة للقرآن يمكن أن يتم فهمها، ولكن في حالات استثنائية خاصة، فقط من خلال التعليقات الملهمة، والتي يبحث كل منها في تعديل أو تفصيل بعض صيغ القرآن، هذه الشروحات على أية حال، ليس لديها شيء تفعله مع ما يسمى النقد الرفيع للوحي الذي أصبح خلال هذا القرن - على الأغلب - شيطانياً خبيثاً، وذلك بجعل القرآن نوعاً من الكتب التي تأتي بالدرجة الثانية، ملحقة بعلوم الآركيولوجيا، والذي يحاول الباحث فيه أن يفهم بطرق تاريخية محضة، بدل محاولة التعمق للنفوذ إلى المعاني الداخلية من خلال معاني الرموز المتضمنة فيه .

التعليق القرآني، الموضوع تحت الدراسة هنا، لا يشكل أبداً، أي وازع لإلغاء منهج دراسة التاريخ، إنه تفسير هيرمنطيقي تأويل بإحساس حقيقي صادق بالعبارات، كالذي أثير في التاريخ المسيحي القديم والوسيط من قبل اليهودية، تحديداً مع المنهج الأرثوذكس المتطرف في حمل الوحي المقدس .

هذا النوع من التعليق الذي يتوغل في المعاني الدقيقة للنص المقدس قد كتب من قبل مؤلفين قدماء، والذين هم أنفسهم اخترقوا الأبعاد الداخلية لكيانهم الخاص، حيث يرى المرء في الوحي المقدس ما هو نفسه عليه، ونوعية المعارف التي يستطيع إستخراجها من النص، والتي تعتمد بالتحديد على السؤال من يكون هو؟

وخليق بنا هنا الاستشهاد بفقرة تتضمن المعنى الداخلي للقرآن، كتبها مولانا جلال

الدين الرومي الذي يعتبر كتابه المثنوي نفسه شرحاً بالتفسير الفارسي لآيات القرآن الكريم، كتب في المحاضرات ترجمة أربيري، لندن "القرآن يشبه العروس التي لا تكشف وجهها لك، لذلك فإنك تجري بمحاذاة الستر: لأنك يجب أن نتفحصها، وحيث إنك لا تبلغ السعادة وتكشف السِّتر، وذلك يرجع لحقيقة أن فعل الجري بمحاذاة الستر هو نفسه مرفوض ومخادع لك؛ لأن العروس ستظهر نفسها لك كبشعة، كما لو أنها تقول،

_أنا لست بذلك الجمال، القرآن قابل ليري نفسه بأي شكل مسموح، ولكن إذا كنت لا تجري جانباً من الستر، وتبحث فقط عن سعادتها وبهجتها، وتروي حقلها المبذور، وتصل إليها من بعيد، مجتهداً فيما يسعدها أكثر، فهي سوف تريك وجهها دون أن تجري بجانب سترها، إنه أمر أساسي أن نؤكد أننا لا نستطيع الوصول إلى المعاني الدقيقة للقرآن حتى ننفذ الى الأبعاد الأعمق لكينونتنا، وبمعونة السماء، ولكن إذا قاربنا القرآن سطحياً، وكنا أنفسنا أناساً سطحيين، نطفو على سطح وجودنا، غير مهتمين بجذور تكويننا، عند ذلك يظهر لنا القرآن كأنما يحمل فقط معاني سحطية، وسوف يخبىء أسراره عنا فلا نستطيع اختراقها، إنه من خلال السفر الروحي يستطيع الإنسان أن ينفذ إلى المعاني العميقة للنص المقدس، تلك العملية التي تسمى التفسير التأويلي أو الترميزي، أو ما يسمى الهيرمنوطيقا، فالتفسير العادي هو فقط شرح للمفاهيم الخارجية للكتاب الكريم، التعبير العربي تأويل يتضمن اشتقاقياً معاني الطريقة المذكورة، إنه يعني حرفياً، إرجاع الشيء إلى بدايته أو أصله، فالنفوذ إلى الأسرار الداخلية للقرآن هو بالتحديد الرجوع إلى الأصل، لأن الأصل هو الأكثر عمقاً، والوحي أو النص المقدس هو بداهة، نزول، أو إظهار سطحي له، لكل شيء حقيقة تأتي من الداخل إلى الخارج، من الباطن إلى الظاهر، ونحن الذين نعيش في الخارج أو الظاهر، يجب أن نعود إلى الباطن إذا كنا نريد العودة إلى الأصل، كل شيء له باطن وظاهر، والتأويل هو أن ننتقل من الظاهر إلى الباطن، من الصورة الخارجية إلى الصورة الداخلية للمعاني، كلمة الظاهر عينها تستحضر السؤال "مم" والذي يتضمن وجود المتعالي حتى إن كانت اعترفت بضرورة المتعالي، ولكن لأنه حصر التعقل بسبب الضرورة الاجتماعية فقد جحد إمكانية الوصول إلى معرفته وعندما تكون المكاشفة العاقلة حاضرة، وبموجب إرشاد الوحي، يستطيع المرء النفوذ إلى مظهر تلك الحقيقة. بحيث يصبح الظهور هو الظاهر، ويستطيع بذلك أن يسافر من الظاهر إلى الباطن بوساطة عملية التأويل، والتي في حالة القرآن تقترب المعاني من تفهم رسالتها الباطنة.

إن فكرة النفوذ إلى المعاني الباطنة للأشياء، يجب أن تكون ظاهرة حيثما كان، في

الإسلام، في الدين، في الفلسفة، في العلوم أو الفنون ولكن بشكل خاص في القرآن، حيث التأويل يطبق خاصة بوساطة الصوفيين والشيعة. ولتوضيح الأسس التقليدية لهذا المعتقد نسجل أثرين أحدهما من مصادر الشيعة، والآخر من مصادر السنّة.

هناك أثر مهم عن الإمام السادس الإمام جعفر الصادق عليه السلام،وهو:" يحتوي كتاب اللّه أربعة أشياء العبارة، والإشارة، والمعاني المتوارية المتعلقة بالعوالم الغير محسوسة الطائف والحقائق الروحية الحقائق والعبارة، التعبير الحرفي يكون لعامة الناس، والإشارة هي للنخبة والخواص والمعاني المخبأة لأولياء اللّه والمعاني والحقائق الروحية للأنبياء[٨] .

هناك أيضاً حديث مرفوع إلى الرسول (ص) منقول عن "ابن عباس" أحد كبار الصحابة الراوين لأحاديث الرسول (ص)، - هذه الشخصية الأكثر احتراماً في المصادر السنية -، وفحوى الحديث أنه في أحد الأيام وبينما كان الرسول يقف في جبل عرفات بلغ رسول الله قوله تعالى ﴿اللّه الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن﴾[٩] وفسره لابن عباس، مما دفع ابن عباس إلى القول: أيها الناس، لو شرحت لكم هذه الآية كما سمعت تأويلها من رسول اللّه (ص) نفسه لرميتموني بالحجارة، ماذا تعني هذه العبارة؟[١٠] ، تعني هذه العبارة أن هناك معنى باطنيا للقرآن، غير معلوم لأي إنسان عدا أولئك، الذين هم مهيئون لسماعها وفهمها. قصة موسى والخضر نفسها، برزت في عدّة مواضع من مصادر التراث السالفة، المتأخرة، مثلاً "المثنوي"، يرجعها إلى معان باطنية، ففي القرآن، الخضر، الذي يقابل إلياس في التراث المسيحي في اليهودية، ترمز قصته إلى الباطنية في الإسلام واليهودية، فالخضر وافق أن يأخذ موسى في رحلة معه مقابل أن لا يسأله عما يفعل، فأعماله التي ظهرت كما لو أنها لا معنى لها أو حتى ضارة، والتي تتضمن هدم جدار، وحفر ثقب في السفينة، عارضت الحق أو الكمال عند موسى، وبينما كان يسمع اعتراض موسى (ع) قرر أن يقطع الرحلة معه، ولكنه شرح له قبل الفراق كيف أن كل عمل أنجز كان من أجل غرض مستور، والذي كان يجهله موسى (ع)[١١]، فمن خلال مشاهدة ما يطفو على السطح من أحداث حكم عليها بالخطأ، ولكن عندما ظهرت حقيقتها الباطنة أصبحت جدواها واضحة، فالباطنية لا يمكن أن يحكم عليها بمقاييس ظاهرية، إن لها منطقها الخاص والذي لا تستطيع أية مقاربة سطحية الحكم عليه. هذا هو تماماً الحال مع القرآن الكريم، إنه يمتلك أبعاداً باطنية والتي لا يتوفر مقدار من التحليل اللفظي، والفلسفي قادر على توضيحها وكشفها، وهذه هي بالدقة خاصية القرآن الباطنية الغير معروفة بشكل كبير للعالم الخارجي. مع

الإشارة إلى أنه في التراث الإسلامي نفسه هناك إرث كبير من التفسيرات الهيرمونطيقية أو التأويلية حول القرآن بين الصوفيين، و لاسيما عند الشيعة، هذه التفسيرات الصوفية للكتاب الكريم المغمرة، والتي لايعرف أكثرها، وجل ما هو متوافر ومعروف ذلك الذي ينسب إلى روزبان باقلي شيرازي، وتأويل القرآن لابن عربي، والذين قدم حقيقةً بواسطة عبد الرزاق الكاشاني، مع العلم أن هناك الكثير من الشروحات: فالمثنوي لجلال الدين الرومي في شعره الفارسي هو أيضاً بكل المعايير شارح للقرآن. كما هي الحال بالنسبة للشراح الشيعة المعروفين، والذين يمتلكون طبيعة صوفية وتأويلية باطنية، ومنهم صدر الدين الشيرازي والسيد أحمد العلوي، وأبو الحسن الأصفهاني، هذه المحاولات التي تلخص المقاربة والمفهوم الشيعي للشرح الباطني للقرآن، والشرح المتعالي للميزان للأستاذ المعاصر السيد محمد حسين طباطبائي يمكن وضعه إلى جانب تلك الأعمال التي يظهر فيها الكمال الداخلي الباطني للكتاب الكريم، حيث نلاحظ أنه يضع الأسس والمنبع لجميع المعارف.

هناك أيضاً عدد من الشروحات القرآنية كتبت بواسطة علماء الكلام والفلاسفة مثل فخر الدين الرازي والزمخشري، والعديد من الإسلاميين الذين لم يدرسوا حتى الآن إلا قليلاً، وتكمن أهمية هذه المقولات المتأخرة في ذلك الهدف الذي نعنيه هنا، وهو الوصل بين الإيمان والعلّة، والتوفيق بين الدين والفلسفة، لقد كان شرح القرآن أرضية اللقاء بين المعارف المشتقة من العلوم وبين عقيدة الوحي، ورغم الأعمال العديدة المكتوبة عن ابن سينا باللغات الأوروبية، لا يوجد حتى الآن دراسة وافية عملت على الشروحات العديدة للآيات القرانية. والذي أكثر من أي مكان آخر. فكر وعمل على إيجاد الانسجام بين الدين والفلسفة العملية الإجمالية، للنفاذ إلى المعاني الداخلية للقرآن ولاكتشاف الحكمة، والتي وحدها تشكل الأرضية المشتركة بين الدين والعلوم، والتي عليها تتأسس هذه الطريقة في التأويل، والتي لا تعني أبداً البحث في المعاني المجازية أو مجرد القراءة في النص.

إن التأويل عند الصوفية والشيعة لا يمتلك نفس المعنى، كما هو حال فكر المعتزلة الديني أو التفسير الفقهي، ولا شأن له في الخلاف بين الأشعرية والمعتزلة حول المعاني الحرفية لآيات القرآن والتفسير العقلي لها. التأويل بالمفهوم المستعمل بوساطة الحكماء الصوفيين والشيعة هو النفوذ داخل المعاني الرمزية، وليس فقط على سبيل الكناية أو المجاز الذي يحمله النص، فهو إذاً ليس تفسيراً إنسانياً، ولكنه محاولة للوصول إلى إدراك قدسي وروحي لنص المقدس، والذي من خلاله يصبح الإنسان مهاجراً بالمعنى

الروحي، هذه الهجرة تعتمد على الرمز، الذي يمتلك حقيقة أ، والذي يعتبر وراء كل تركيب عقلي، والإنسان لا يصنع الرموز، إنه يتغير بها أو يهاجر فيها. وعلى هذا، فإن القرآن ينقل ويصبغ روح الإنسان من خلال المعاني الموجودة والمتوارية في كل مقطع منه.

في الحقيقة كما أشرنا للتو، ليس فقط تعليم القرآن هو الذي يوجه حياة المسلم، بل ما هو أكثر من ذلك، روح المسلم، والتي تشبه الموزاييك والمصنوعة من مكونات القرآن الذي فيه يتنفس ويعيش، - بعض هذه المكونات عامة جداً- ، وعليه من حيث المبدأ يجب تحليل معانيه من أجل فهم معظم عناصر مواقف الإنسان تجاه الحياة، كما هو محدد بواسطة القرآن.

الصورة الأكثر أساسية في القرآن هي أولاً الشهادة والتي هي شهادة أو اعتراف لا إله إلا اللّه، وهي رأس النبع لجميع المعارف الإسلامية، ففيها تنطوي كل المعاني الميتافيزيقية، بحيث إن من يعرفها يعرف مبادىء كل شيء، إنها تمثل النصوص والطرق العملية، ولأن العقيدة تنفي كل النسبية والتكثر عن المطلق، وترجع كل الصفات الإيجابية إلى اللّه، فهي الوسيلة التي بها تستطيع الروح الصمود أمام الأعداء الموجودين في داخلها،هذه اللام في البداية هي سيف، - وهي في الخط العربي تمثل اللام شكل السيف، والذي به تستطيع الروح أن تقتل كل رغبات الشر الموجودة بداخلها، والتي تمنعها من أن تصبح متوحدة، والتي تحذرها تجاه الشرك، وتجعلها ترى النسبي بصورة المطلق، المسلم يكرر الشهادة ليس فقط لأنها تؤكد مرّة بعد مرّة وحدة المتعالي، ولكن من خلال تكرارها تقترب هذه الوحدة من ترك انطباعها الدائم على الروح الإنساني، وتجذبها للتكامل مع مركزها. إنها السيف الذي به تتحطم كل الآلهة التي ما برحت تقفز في الروح، وبه يهمل كل الشرك والغيرية بعد الشهادة، الآية الأكثر تكراراً وشهرة هي ﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم﴾ والتي هي عادة تفسر، باسم اللّه الأكثر رحمة ورحمانية، والتي يمكن أن تفهم كاسم اللّه الإله اللانهائي، مطلق الرحمة. تبدأ الآية باسم اللّه متبوعاً باسمين من الأسماء الحسنى، الرحمن والرحيم، وكلاهما مشتقان من جذر واحد رحم، رغم أنهما يعبران عن مفهومين مختلفين لرحمة اللّه، فالرحمن هو المفهوم المتنزه الماورائي المتعالي لرحمة اللّه، إنه الرحمة والتي تشبه السماء تحيط وتحتوي كل الأشياء، حيث إن اللّه من غير هذه الرحمة المحيطة لم يكن ليخلق العالم، إنها كذلك رحمته من خلال نفس الرحمن الذي أخرج العالم إلى الوجود، ولذلك فالخلق هو خير كما ذكر في الكتاب الكريم، فعالم الخلق عينه ليس شراً كما اعتبر في مدارس أخرى مثل المانوية.

بالنسبة للرحيم، إنها الرحمة الكامنة في ذات اللَّه، إنها تشبه شعاعاً من الضوء الذي يشرق في قلوبنا ويلامس حياة الناس والأحداث الخاصة. وهاتان الصفتان تتحدان لتعبرا عن كلية الرحمة الإلهية التي تحصّننا بواسطة التخلي، وتشرق بقوة في كياننا بواسطة التحلي. البسملة تفتتح كل سورة من القرآن ما عدا واحدة، والتي هي في الحقيقة التتمة للسورة التي قبلها، إنها أيضاً تفتتح سورة الفاتحة، السورة الأولى في القرآن، والتي تتلى مرّة بعد مرّة في الصلوات اليومية المفروضة، وتحتوي خلاصة الرسالة القرآنية، هذه السورة توضح العلاقة الأزلية بين اللّه والإنسان.

تتألف الفاتحة من سبع آيات، ثلاثة خاصة باللّه، وثلاثة بالإنسان، وواحدة تهتم بالعلاقة بين الإنسان واللَّه، بتلاوة آياتها يقف الإنسان بصورته الأزلية أمام اللّه، ويصلي باسم كل المخلوقات ولكل المخلوقات، لذلك فإن آياتها كلها بصيغة جمع التكلم وليس بالمفرد، إنها صلاة الإنسان باعتباره المركز الواعي لكل الخلق أمام الخالق، وعليه فهي تتضمن رمزياً كل رسالة القرآن؛ فالبسملة تبدأ سورة الفاتحة، وكذلك كل القرآن، إنها على هذا الأساس تأتي في بداية الرسالة النبوية، التي هي نفسها أنزلت بسبب رحمة اللّه للإنسان، وبالعودة إلى المعاني الضمنية لهذه الآية، -قال علي عليه السلام، المعبر الأمثل عن التأويل في الإسلام،- كل القرآن موجود في سورة الفاتحة، وكل الفاتحة موجود من البسملة وكل البسملة في الحرف ب والتي به تبدأ الآية، وكل حرف الباء في النقطة التي هي تحته، وأنا تلك النقطة. الترميز الجميل[١٢] يبين في هذا القول بضرورة العودة لشخصية علي (ع) المنفردة كولي كامل، هذه النقطة التي تبدأ بها البسملة هي حسب حديث آخر، النقطة الأولى من القلم الإلهي، إنها لذلك ترسم بداية الأشياء، كما هي بداية القرآن، مثل النقطة التي تؤسس كل الفضاء الهندسي، هذه النقطة هي رمز الأصل لكل الخلق، كما أن البسملة عينها ترسم بداية الأشياء، وتلاوتها في بداية كل عمل ترجع ذلك العمل إلى اللَّه، وتحوله إلى عبادة حتى لو كان كل مسلم غير ملتفت لكل هذه الانطباعات الميتافيزيقية للآية مع هذا فهي تشكل قوة تقديسية تكريسية، تعرف ويشعر بها من الجميع، ولذلك السبب، فإن كل عمل ضروري ومهم في الحياة يجب أن يبدأ بالبسملة مثل الأكل، أو البدء برحلة في الواقع. إن أي مسلم ورع يعتبر هذا العمل محرَّماً ما لم يستطع بدأه بالبسملة، فيما خلا ذلك، فإن لفظها دائماً مقبول أمام عين اللَّه الذي يرحم ويطهر بها، ويدخل من خلالها البهجة والرحمة إلى حياة الناس، ليسعدهم ويزكيهم. ويرتبط بالبسملة برباط وثيق معنى الشهادة الثانية محمد رسول اللَّه (ص)، محمد(ص) هو رسول اللَّه، والذي يعبر أيضاً عن رحمة اللَّه

للعالم، لأن النبي هو رحمة لهذا العالم، وللعالم الآخر، رحمة اللَّه للعالمين، إنه رحمة اللَّه لجميع العوالم، وبمساعدته يستطيع الإنسان قيادة الحياة للسّعادة هنا في الحياة الدنيا، والغبطة في الآخرة، الشهادة الثانية مكملة للأولى، الأولى تنفي كل الشركاء للَّه، والثانية تؤكد أن كل ذلك هو لخير الخلق، والذي يكون فيه محمد (ص) هو الرمز الآتي من اللَّه، الحمد للَّه، الشكر يكون للَّه، والتي تستعمل كثيراً في الكلام اليومي في عالم الإسلام، هي مكملة للبسملة، تنهي فعلاً بدأته البسملة. الحمد يتكامل بالمحتوى الإيجابي لكل عمل لأصله القدسي، وبجعله عملا صالحا أو خيرا، فهو يأتي من اللَّه سبحانه ويرجع إليه هذه العبارة - من جديد - لا يمكن تكرارها إلا بعد العمل الذي فيه رضى اللَّه، والذي يترك انطباعاً إيجابياً على الروح، وأيضاً إنها المعيار للقيمة الروحية للعمل. وتعبير "الله أكبر" الذي يتكرر أثناء الدعوة للصلاة، ويتخلل كذلك مختلف أعمالها، فهو يشبه الشهادة الأولى، وهو بمعنى من المعاني مرادف لها، وهذا لا يعني أن اللَّه كبير فقط، بل يعني أنه بالشكل المتكامل، وبنفس الوقت بالشكل المتعالي، والذي لا يتم تمييزه طبيعياً باللغة العربية، إنه يتضمن أنه هو الأكبر الذي لا شيء أكبر منه، إنه يعني بشكل أساسي أنه مهما يقال عن اللَّه، فهو سبحانه يتجاوزه وهو أكبر منه؛ إذاً هو الطريق إلى الجزم بالكينونة اللامتناهية للَّه والتي تتجاوز كل حدود الوصف والتصور لذاته المقدسة في الحياة اليومية. يوضح تعبير "اللَّه أكبر" أهمية الإنسان قبل الوحي، وضعف القدرات الإنسانية أمام اللَّه القادر على كل شيء، والرهبة التي تأتي إلى قلب المسلم بسبب عجائب الخلق والحياة الإنسانية التي تعكس هذه القدرة.

أخيراً، نجد العبارتين الأكثر استعمالاً هما، "إن شاء اللَّه"، وما شاء اللَّه؛ بمعنى أنه إذا أراد اللَّه، وما يرغبه اللَّه، واللتان تسمعان غالباً في الكلام اليومي، الأولى تعود إلى المستقبل، وتعبر عن الثقة بالنفس في إطار إرادة اللَّه، والتحقق بأن لا شيء يمكن بلوغه بدون إرادته، هذا التعبير والحيثيات التي ترافقه- طبعاً- تطبق على ذلك المفهوم للحقيقة الذي يتصل بإرادتنا الحرة، وليس ذلك الذي ينبع من الضرورات المسلم لا يقول إن شاء اللَّه، الثلاثاء تتبع الإثنين، أو الإثنين يأتي بعد الأحد، المسلم يكرر هذه العبارة حول أحداث المستقبل، والتي رغم كل جهود الإنسان، لا يمكن التحقق منها على وجه الدّقة، إلا بالعناية والرضى الإلهيين، فمهما كنا نخطط، فنحن لا نعرف ما إذا كنا في الغد بنفس الحالة، كما نحن اليوم: ولذلك نحن نخطط ونعمل، ولكن بوعي تام، وباعتماد هذا العمل على إرادة اللَّه، تلك الإرادة التي تتجاوزنا بشكل لا نهائي بالنسبة لعبارة ما شاء اللَّه فإنها تأتي في نهاية أي عمل، ومجدداً تذكرنا بأنه في النهاية مهما

يحصل يأتي من مشيئة اللّه، وبأن كل ما يتحقق فهو ليس بجهود الإنسان وحده، ولكن من خلال إرادة اللّه. هناك بالطبع، عبارات أخرى، تستخرج غالباً من القرآن، وأحياناً من الحديث الشريف، والذي هو في الحقيقة شرح للنص المقدس، والذي منه تستنبط أنماط الحياة للإنسان المسلم. هذه العبارات هي الوسائل التي بها يذكر اللّه في الحياة اليومية، في الحوارات، أو الأحاديث المنتظمة. ومن خلال هذه العبارات القرآنية، فإن حياة الإنسان المبعثرة في غمرة التكثر تصبح متكاملة ومتواصلة بخيط من التذكر. والذي يمضي معها الوجود الحثيث لهذه العبارات في مجمل الحياة اليومية هو منبه للحضور المتواصل للقرآن ورسالته في حياة الإنسان المسلم،باختصار، يمكن القول: إن القرآن هو من ناحية مصدر للقوانين التي تقود الحياة الخاصة للإنسان. ومن ناحية أخرى يشكل مصدر المعارف التي تلهم جهوده العقلية، إنها الكون الذي يبين معالم كل من البيئة الطبيعية والحياة الاجتماعية للإنسان، إنه الكون الذي يحدد حياة روح الإنسان حتى تصبح ناضجة، تموت، وأخيراً، تبعث بعد هذا العالم وهكذا، فهو مركز التفكير الديني الثيوفاتي؛ أي الصوفي في الإسلام، ولكنه الفكر الذي لا يتأتى للإنسان قط، ولا يمكن فهمه أو تيسره له إلا ذلك الذي يختاره اللّه رسولاً له ومرشداً للناس. وعندما سأل النبي (ص) كم يمكن أن يُتذكر؟ وكيف تُعرف طبيعة روحه عبر الأجيال البعيدة؟ أجاب بقراءة القرآن.

إنه من خلال دراسة الحياة وتعلمها، وأهمية النبي (ص) الذي هو المعنى التام للرسالة الإسلامية كما هي موجودة في القرآن تفهم طبيعة الرسول (ص).

الهوامش:

(١) الفكر الديني الصوفي التأملي .

(٢) الأعراف ١٧٢

(٣) كائن ديني، Theo ديني، morphic شكلي أو جسدي .

(٤) للمزيد حول التأثير المسيحي يمكن الرجوع الى الاعمال التالية: ريتشارد بيل : أصل الاسلام في بيئته المسيحية " لندن، ربرانت، تور اندرية أصل الاسلام والمسيحية " أوبسولا.

(٥) علم التشكل أو نظرية الاشكال، ويبحث في صور الاشياء أو أشكالها، وفي الدراسات الاجتماعية هي دراسة اشكال المجتمعات .

(٦) ابن ميمون فيلسوف يهودي (٥٣٠- ٦٠٦هـ).

(٧) فصلت ٥٣.

(٨) روي عن الإمام الصادق: "كتاب الله على أربعة أشياء العبارة والاشارة واللطائف والحقائق، فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للأولياء، والحقائق للانبياء" انظر التفسير الصافي، للفيض الكاشاني، ج١ص٣١.

(٩) الطلاق ١٢.

(١٠) قال رجل لابن عباس ما معنى قوله تعالى: ﴿اللَّه الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن﴾، فقال ابن عباس: ما يؤمنك أن أخبرك بها فتكفر. أنظر الطبري: "جامع التأويل" تحقيق صدقي العطار، دار الفكر، بيروت، ج٢٨ص٢٩٥.

(١١) يقول الله تعالى في سورة الكهف: وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لاَ أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُباً (٦٠) فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَباً (٦١) فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَباً (٦٢) قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلاَ الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَباً (٦٣) قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصاً (٦٤) فَوَجَدَا عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً (٦٥) قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً (٦٦) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً (٦٧) وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً (٦٨) قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاء اللهُ صَابِراً وَلاَ أَعْصِي لَكَ أَمْراً (٦٩) قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلاَ تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْراً (٧٠) فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً (٧١) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً (٧٢) قَالَ لاَ تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلاَ تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْراً (٧٣) فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلاَماً فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْساً زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْراً (٧٤) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً (٧٥) قَالَ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلاَ تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْراً (٧٦) فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لاَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً (٧٧) قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً (٧٨) أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً (٧٩) وَأَمَّا

الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَاناً وَكُفْراً (٨٠) فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْراً مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْماً (٨١) وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحاً فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً"

(١٢) تورد المصادر ان الإمام علي عليه السلام قال:" إعلم ان جميع الكتب السماوية في القرآن، وجميع ما في القرآن في الفاتحة، وجميع ما في الفاتحة في البسملة، وجميع ما في البسملة في النقطة التي تحت حرف الباء، وأنا النقطة التي تحت الباء" انظر الشيخ سليمان القندوزي:" ينابيع المودة"، دار الاسوة، ج١، ص٣١٩.

الرمزية الدينية

ولتر ستيس

يعالج " ولتر ستيس" في هذا البحث، موضوع " الرمزية الدينية"، فيعتبرها تختلف عن أية رمزية اخرى " غير دينية"، فهي لا يمكن ان تترجم الى لغة حرفية؛ لأنها تنطلق من خبرة أو تجربة، فيما الرمز والمرموز اليه في الرمزية غير الدينية تبنى عبر علاقة "المعنى"، نجد ان هذه العلاقة في الرمزية الدينية هي علاقة "استشارة" أو علاقة استدعاء". وانطلاقا من هذا الفهم، يبدأ بالرد على الفلاسفة الوضعيين، الذين اعتبروا اللغة الدينية مجرد الفاظ منطوقة لا معنى لها، فيؤكد على تهافت هذه النظرة التي لم تستطع ان تتنبه إلى أهمية هذه اللغة لدى أجيال متعاقبة في البشر، ظلت تقتبس هذه الكلمات المشهورة، ليصل بعد ذلك الى تفسير الأمر بأن هذه الكلمات تستثير في نفوسنا قدراً من تلك الخبرة التي عاناها صاحب هذه الكلمات نفسه.

تختلف الرمزية "الدينية" عن اية رمزية أخرى "غير دينية" من وجهين: فمن الملاحظ اولاً ان قضايا الدين الرمزية لا يمكن ان تترجم إلى قضايا حرفية، في حين ان جميع القضايا الرمزية غير الدينية - بشرط ان تكون رمزيتها مشروعة، وألا تكون مجرد مجاز محض - يمكن ان تترجم على هذا النحو. وما يجعل ترجمة الرمزية الدينية إلى لغة حرفية ضرباً من المستحيل، هو عدم قابلية الخبرة الدينية للوصف. فما تقوم القضية الدينية الرمزية مقامه ليس قضية حرفية، وإنما هو خبرة أو تجربة. ومن الملاحظ ثانياً انه على حين ان العلاقة بين الرمز والمرموز اليه في الرمزية غير الدينية إنما هي علاقة "معنى"، نجد آن هذه العلاقة في الرمزية الدينية إنما هي علاقة "استثارة" أو علاقة "استدعاء". وعلى الرغم من اننا قد تحدثنا حتى الآن عن اللغة الدينية وكأنما هي "تعني" الخبرة، إلا أن هذا التعبير قد لا يكون هو التفسير الصحيح أو التأويل المضبوط. والواقع ان الرمز لا "يعني" الخبرة، بل هو يستثيرها أو يستدعيها. ولا غرو، فان أي " معنى " إنما هو – على وجه الدقة – "تصور"، في حين انه ليس ههنا أي تصور. وتبعاً لذلك، فان أفلوطين حين يتحدث عن "انطلاق المتوحد نحو الواحد"[1]، لكي يجيء الفيلسوف الوضعي أو التجريبي فيؤكد لنا ان هذه الألفاظ خلو تماماً من كل معنى، فاننا لا نملك سوى ان نقول إن هذا الفيلسوف على حق. ولكن هذا لا يعني ان الكلمات المشار اليها هي مجرد ألفاظ منطوقة لا معنى لها، أو أصوات فارغة لا دلالة لها، وكأننا هنا بإزاء حركة سُعال أو عُطاس قد أصدرها انسان ما، وان كان من الممكن ان يكون هذا هو ما يرمي اليه الفيلسوف الوضعي. ولو كان ذلك كذلك، لكان من المستحيل علينا ان نفهم كيف ان أجيالاً متعاقبة من البشر قد ظلت تقتبس هذه الكلمات المشهورة. وتفسير الأمر: أن هذه الكلمات تستثير في نفوسنا قدراً من تلك الخبرة التي عاناها صاحب هذه الكلمات نفسه.

وقد تكون خبرتنا مجرد انعكاس باهت معتم لما كان لديه ناصعاً واضحاً. ولكن أرواحنا مع ذلك تتذبذب تذبذباً خافتاً حين تستجيب لصوت الواضح الصريح. بيد ان خبرتنا نحن التلقائية الخاصة هي التي تكون عندئذ موضع الاستثارة؛ وليست خبرة الصوفي نفسها هي التي تنتقل إلينا. وما أشبه كلمات الصوفي في هذه الحالة بخطافات حديدية قد أسقطت في أعماق لا شعورنا، فكان من شأنها ان جذبت خبراتنا

الباطنية الخاصة إلى نقطة أقرب إلى عتبة الشعور. ولكن هذه الخبرات - بالنسبة إلى الغالبية العظمى منا- ليست مستدرجة إلى ما فوق العتبة، وإنما هي باقية تحت السطح، ولا تكاد ترى إلا بشق الأنفس. ومن هنا فانها لا تظهر على المستويات العليا لشعورنا، اللهم إلا كومضات خافتة أو لمحات باهتة، بينما نراها في بعض الاحيان لا تكاد تزيد عن مجرد مشاعر غامضة.

واما اذا أثير السؤال حول الطريقة (أو الكيفية) التي تولّد عن طريقها اللغة الدينية في نفوسنا الخبرة الصوفية، كان ردنا على هذا السؤال شبيها بالرد على السؤال القائل: كيف تستطيع الموسيقى - وهي عبارة عن اصوات لا معنى لها- ان تولد في نفوسنا تلك المشاعر والانفعالات والحالات الوجدانية التي تولدها؟ ان كل ما يمكننا ان نقوله - في كلتا الحالتين - هو ان هذا بالفعل ما يحدث. والأمر هنا - كما لاحظ هيوم - لا يكاد يختلف عما يحدث في حالة العلة والمعلول: فاننا لا نستطيع ان نقول كيف تسبب الحرارة تحريك جزئيات ما تم تسخينها بسرعة أعلى، كما أننا لا نستطيع ان نقول كيف يسبب التسخين غليان الماء. وكل ما يمكننا ان نقوله هو ان هذه وقائع مشاهدة بالفعل. إذاً فليس هناك أمر غير عادي على الاطلاق بالنسبة إلى الحالة التي نحن بصددها؛ الا وهي حالة العلاقة السببية المتضمنة في عملية الاستثارة المتولدة عن الرموز.

وإذا كان من غير الممكن الإخبار عن الموجود الالهي باي تصوّر، وإذا كان تكوين عقولنا مع ذلك يضطرنا إلى التفكير عن طريق التصورات، ان كان لنا ان نفكر اصلاً، فان النتيجة التي سوف تترتب على ذلك حتماً هي اننا سنجد انفسنا مضطرين عند التفكير في الموجود الالهي إلى استخدام تصورات لا تلائمه. وهذا هو السبب في ان كل القضايا التي يخبر بها عن الله إنما هي قضايا كاذبة. ولكن اذا كان كذلك، فلماذا نستخدم هذا التصور بدلاً من ذاك؟ ولماذا نقول عن الله انه محبة، لا كراهية؟ أو لِمَ نقول عنه انه صالح أو بار، لا طالح أو شرير؟ واذا كان كل ما يمكن ان يقال عن الله إنما هو زور أو بهتان، فماذا عسى ان يكون الفارق بين زور وزور، أو بهتان وبهتان؟

انه لمن المألوف هنا ان يقال إنه، وإن كانت اية لغة دينية - لو أُخذت بحذافيرها - لا بد من ان تكون كاذبة، إلا انه قد يكون الرمز الواحد " أكثر مطابقة" من غيره. ولهذا كتب العميد إنج يقول: " انه لمن الصحيح ان كل لغتنا المستخدمة في الحديث عن الله، لا بد من ان تكون رمزية وغير مطابقة للحقيقة، ولكن هذا ليس مبرراً كافياً لاستبعاد كافة الرموز، وكأننا نتمكن عن هذا الطريق من معرفة الله على نحو ما يعرف هو ذاته" (٢).

ولكن، اذا لم يكن الله محبة، ولا شفقة، ولا قوة، بالمعنى الحرفي لهذا الألفاظ، فبأي معنى يكون الله هو كل هذه جميعاً؟ واذا كانت هذه التصورات - مأخوذة حرفياً - كاذبة، فكيف يمكن ان تكون أقل كذباً من اية رموز اخرى قد نهتدي اليها بطريق الصدفة البحتة؟ اننا لنستخدم امثال هذه العبارات بوصفها أكثر أو أقل "مطابقة" (للحقيقة الإلهية)، ولكن، ماذا عسى ان يكون معنى كلمة " مطابق"؟ كيف يكون ذلك الذي نعده " كاذباً" هو في الوقت نفسه مع ذلك "مطابقاً" لدرجة ما أو إلى حد ما؟ انه لمن الطبيعي ان تفسر هذه الواقعة بأن يقال ان الرمز ينطوي على شيء من "الصدق"، وشيء من "الكذب". وتبعاً لذلك، فان الرمز الذي ينطوي على حظ اكبر من الصدق، وحظ أقل من الكذب، يكون هو الرمز الذي يزيد حظّه من " التطابق". ومن هنا فاننا لو قلنا مثلاً عن أي شكل بيضاوي انه " دائري"، لكنّا على الأقل اقرب إلى الصواب مما لو قلنا عنه انه "مربع". وذلك لاننا حين نقول عنه انه "دائرة"، فان هذا القول سيكون منطوياً على عنصر من عناصر الصدق، ألا وهو انه «خط منحنٍ» ، وليس شكلاً مؤلفاً من عدة خطوط مستقيمة . ولكن إذا طُبق هذا التفسير لمعنى " التطابق" على الرمزية الدينية، فسيكون من شأنه ان تصبح أكثر الرموز مطابقة لله قابلة للتحليل أو الانقسام إلى اجزاء تصورية، وسيكون من شأن بعض التصورات الفرعية المحصّلة عن طريق التحليل ان تصدق على الله، بينما سيكون من شأن البعض الآخر ألا يصدقُ عليه، كما هو الحال تماماً بالنسبة إلى مفهوم "المنحني" الذي يمكن تجريده عن طريق التحليل من مفهوم "الدائرة"، فانه مفهوم يصدق تماماً على "الدائرة". فانه وعلى هذا الاساس يمكننا القول بأن ثمة "تصورات" تدخل في مقدور العقل البشري، وتصدق تماماً على الله. ولكن محصل هذا القول- في نهاية الامر- ان الله قابل للتعقل تصورياً إلى حد ما، وان بالامكان إدراكه - على الأقل إلى حد ما - عن طريق التصورات. ولكن هذا القول بأن الله سر يستحيل إدراكه، لو أننا سلمنا بهذا القول، لكان معنى ذلك ان سر الله وعدم قابليته للادراك، إنما هما مجرد مبالغة بلاغية. ولا شك اننا لن نستطيع التسليم بأمثال هذه النتائج.

والظاهر انه لابد من ان يكون علينا فيما بعد ان نفحص بالتدقيق مفهومي "المطابق""وغير المطابق". وعلى الرغم من اننا نشعر بأنه لا بد من ان يكون لهما معنى ما، إلا اننا لا نفهم حتى الآن ماذا يعنيان؛ ولا بد لنا من ان نقرر ان علماء اللاهوت قد استخدموا حتى الآن هذين المصطلحين دون ان يكونوا على بينة من أمرهما، بل دون ان يقوموا بأدنى محاولة من اجل تقديم أي تحليل صحيح لهما.

وقد يكون رودلف اوتو RUDOLPH OTTO [٣] من خير الكتاب الذين تعرضوا لدراسة علاقة الرموز الدينية بالحقيقة المرموز اليها. وعلى الرغم من اننا سوف نتحقق من انه لن يكون في وسعنا التسليم بتفسيره الخاص، الا أننا سوف نتعلم منه الشيء الكثير، وسوف نتخذ من وجهة نظره نقطة انطلاق لنا في بحثنا. واوتو يقرر ان "الغيبي" - وهذا هو الاسم الذي يطلقه على الخبرة الدينية الخالصة- لا يشعر به الا باعتباره أمراً لا يوصف، ولا يقبل اية صياغة تصورية. ولكن المتصوف، - مع ذلك -، يرى ضرباً من التماثل بين الصبغة اللاطبيعية للغيبي، وبين بعض الصفات الطبيعية للأشياء التي سبق له اختبارها في العالم العادي. ومن هنا فانه يستمسك بتلك الصفات الطبيعية، ويستخدمها كمجازات أو "أشكال الرمزية" للتعبير عن الصبغة اللاطبيعية للحقيقة الغيبية. وهذه هي الطريقة التي نشأت على نحوها الرمزية الدينية، وبالتالي، فان هذه هي طبيعة الرمزية الدينية. ولنضرب لذلك مثلاً فنقول: ان من بين مظاهر الحقيقة الغيبية انها تملك طابعاً قد يكون أحسن وصف له ان يقال عنه: انه " رهيب "؛ بمعنى انه يثير ضرباً من الرهبة الدينية. وقد تستخدم في هذا الصدد كلمات اخرى مثل كلمة " الجزع" أو " الخوف"، ولكن لفظة "هيبة"AWE هي أفضل الالفاظ جميعاً. ولكن اية كلمة من هذه الكلمات - مع ذلك - لا تصف لنا بالفعل صميم الشعور بالحقيقة الغيبية. وذلك لاننا هنا بإزاء تصورات هي جميعاً عبارة عن مفاهيم طبيعية عادية، مستمدة من اشياء طبيعية، وبالتالي، فانها لا تستطيع مطلقاً ان تنهض بالتعبير عن طبيعة تلك الحقيقة الغيبية. ولكن هناك - مع ذلك - ضرباً من التماثل أو التشابه بين الخوف الطبيعي أو الرهبة الطبيعية وبين الاحساس بالحقيقة الغيبية ولهذا فان كلمتي "جزع" و " رهبة" قد تستخدمان كمجازين أو شكلين رمزيين للإ شارة إلى تلك الحقيقة. ومن هنا نشأت تعبيرات كهذه: " الخوف من الله"، أو "غضب الله"، وبالتالي فقد تولدت عن أخذ هذه التعبيرات بشكلها الحرفي بعض المعتقدات أو القضايا العقلية، كتلك التي تقول مثلاً بأن الله يمكن ان يكون غضوباً أو غيوراً.

ولنضرب مثلاً آخر فنقول: ان الحقيقة الغيبية- إلى جانب كونها متسمة بذلك الطابع الرمزي الذي تحدثنا عنه ألا وهو طابع الرهبة - تمتلك ايضا طابعاً آخر غير طبيعي، هو ما يسميه اوتو باسم طابع " الأنس" [٤]. وهذا الطابع الجذاب الذي تتسم به الحقيقة الغيبية - وهو الحقيقة بمثابة الطابع المضاد لذلك الطابع المنفر المتضمن في الهيبة - إنما هو بطبيعة الحال غير قابل للوصف عن طريق أي تصور طبيعي. ولكن الصوفي يرى وجهاً للتماثل بينه وبين صفات طبيعية كالمحبة، والفضل، وما إلى ذلك.

ومن هنا فان صفتي الفضل والمحبة قد اصبحتا بمثابة رمزين للاشارة إلى ذلك الطابع الفائق للطبيعة الذي لا تصفانه إلا مجرد وصف مجازي وهكذا الحال ايضا بالنسبة إلى كلمات مثل: "قوة"، و "رحمة"، و"معرفة"، بل ربما ايضا بالنسبة إلى لفظه " نفس" - ولو ان اوتو لا يسوق لنا هذه اللفظة الاخيرة كنموذج أو مثال- فان هذه الكلمات جميعا إنما هي " أشكال رمزية " تشير إلى صفات " الحقيقة الغيبية"، ولكنها لا تصفها وصفاً حقيقياً، بل هي تقتصر فقط على الاشارة اليها بطريقة رمزية. ومن هنا نشأت بعض القضايا العقلية المأثورة، كالقول بأن "الله محبة" أو كالقول بأن "الله نفس ، أو شخص" .. الخ

وليس في استطاعتنا أن ننكر ما في آراء اوتو من عمق في البصيرة السيكولوجية، والتفسير الجديد المملوء بالايحاءات بالنسبة إلى التفكير الديني. ولكن العلاقة القائمة بين "الرمز" و" الحقيقة الغيبية" لا يمكن مع ذلك ان تكون على نحو ما تصورها؛ وذلك لان العلاقة المفترضة هنا إنما هي علاقة تشابه أو تماثل. فالشعور الطبيعي بالمحبة - مثلاً- إنما هو امر "شبيه" بالطابع المميز للحقيقة الغيبية، على نحو ما ندركه إدراكا مباشرا، ولو ان هناك ايضا علاقة تغاير أو اختلاف. وعلى الرغم من ان هذا التشابه ليس إلا تشابهاً جزئياً، إلا انه مع ذلك تشابه حقيقي. وعلى هذا الأساس، فان من المحتمل ان يكون الرمز الذي يزيد حظه من "التطابق" هو ذلك الذي يزيد حظه من " التشابه" مع المرموز اليه، بينما يكون الرمز الذي يقل حظه " التشابه" مع المرموز اليه. ومن المحتمل ايضا ان تكون هناك رموز اخرى - كالكراهية مثلاً - لا تشبه المرموز اليه على الاطلاق، وبالتالي، فانه ليس يكفي ان يقال عنها: انها " غير مطابقة"، بل يجب ان يقال عنها انها كاذبة أو خاطئة تماماً.

والحق اننا هنا بإزاء نظرة طبيعية قد يصح الأخذ بها؛ نظراً لانها تتفق مع الطابع العام للرمزية في مجالات اخرى غير المجال الديني. والملاحظ بصفة عامة، ان علاقة الرمز بالمرموز اليه هي في الغالب علاقة تشابه. فالاستعارة الحسية تحمل بشكل ما من الاشكال ضرباً من التشابه مع ما هي منه بمثابة مجاز أو استعارة. ولنضرب لذلك مثلاً فنقول: ان هموم هاملت أو متاعبه إنما هي شبيهة بالبحر من حيث وفرتها، أو هي آشبه ما تكون بأمواج البحر، من حيث انها هائجة، فياضة، منذرة بالخطر، غلابة يعسر على المرء مكافحتها، .. الخ وهكذا الحال ايضا بالنسبة إلى رحلة الحاج التي تحدث عنها بنيان BUNYAN، فانها تنطوي على تشابه مع " رحلة الحياة" لدى الرجل المسيحي. ولا غرو، فان التشبيه في الشعر لا بد من ان يجيء - بوجه من الوجوه- على

صورة الموقف أو الشيء الذي هو منه بمثابة تشبيه.

بيد ان أي رأي من هذا القبيل لا يمكن ان يتلاءم مع الحالة الخاصة التي نحن بإزائها، الا وهي حالة الرمزية الدينية. وذلك لانه اذا كان هناك تشابه بين السمة الطبيعية المستخدمة كرمز من جهة، وبين الحقيقة الفائقة للطبيعة التي ترمز اليها من جهة اخرى، فان معنى هذا ان هناك عنصراً مشتركاً بين الواحدة منهما والاخرى. وبالتالي فان ثمة إمكانية لقيام مفهوم أو "تصور". والواقع ان امتلاك تصور أو مفهوم عن أي شيء إنما يعني إدراك تشابه أو عنصر مشترك بين هذا الشيء وغيره من الاشياء، بحيث اننا نستطيع - بالاستناد إلى هذا التشابه - ان ندرجهما تحت فئة واحدة بعينها.

وتبعاً لذلك، فان علينا ان نبحث عن تفسير آخر للرمزية الدينية، كما ان علينا ان نحاول الاهتداء إلى تاويل جديد لمعنى لفظة " تطابق" ولفظة "عدم تطابق".

ولنعاود النظر إلى الصورة التي سبق لنا تصورها عن تقاطع النظام الطبيعي مع النظام الإلهي عند تلك النقطة التي هي - من الداخل - ازلية، ولكنها - من الخارج - مجرد لحظة في الزمان. ان هذه اللحظة لتبدو شفافة، وضاءة، مشرقة، ناصعة، عامرة بالوعي الذاتي أو الشعور بالذات، في نفس الصوفي العظيم. ولكنها لا توجد لدى غيره من الناس الا تحت مستوى عتبة الشعور، محجبة، معتمة، باهتة، ضبابية، وكأنما هي مظلمة تقريباً. واذا كان لنا ان نتصور - كما هو الواجب علينا بالفعل - ان تقاطع الإلهي والطبيعي لا يحدث فقط في كل لحظة من اللحظات الزمانية في تاريخ حياة كل انسان، وإنما يحدث ايضا عبر الكون في كل نقطة مكانية زمانية من نقاط النظام الطبيعي، بحيث انه لا يكاد يوجد جزء من العالم يمكن القول بأنه خلو تماماً من الله ، فان علينا بالتالي ان نمضي بتصورنا هذا إلى حد ابعد من ذلك، بحيث نهبط به إلى المستويات الدنيا في سلم الوجود. وتبعاً لذلك، فان اللحظة الإلهية لا بد من ان تكون موجودة ايضا- وان كان ذلك على أعماق بعيدة منطوية أو مدفونة - في حياة الحيوان، والنبات، بل حتى في حياة المعدن والصخر.

وعن هذا الطريق يمكننا ان نصل إلى تصور وجود " سلم للوجود" أو نظام للموجودات الطبيعية، تقوم فيه مرتبة فوق أخرى. وسيكون لدينا في القاع (أو بأسفل السلم) ما اصطلحنا على تسميته عادة باسم المادة الجامدة، ثم يليها في الترتيب على التعاقب: النباتات، ثم الحيوانات، ثم البشر، وأخيراً اولئك الممتازون من البشر، ممن نطلق عليهم اسم "الصوفيين". وما يجعل أي موجود من هذه الموجودات أرقى أو ادنى

في هذا السلم، إنما هو مدى تحقق اللحظة الالهية فيه؛ اعني درجة انغماس تلك اللحظة في طوايا لا شعوره، أو درجة الارتفاع التي وصلت اليها، سواء أكانت قريبة من نور الوعي الناصع، أم كانت فوق عتبة الشعور. والملاحظ لدى الصوفي ان هذه اللحظة لحظة شعورية واعية تماماً، في حين انها قد تكون لدى الرجل العادي في اغلب الاحيان تحت عتبة الشعور، وان كان من الممكن - عن طريق الاستثارة أو التوليد- جذبها قرب السطح، لدرجة انه هو نفسه قد يصبح على وعيٍ غامض بها.

ولكن هناك مستويات من تحت مستويات من اللاشعور، وأعماقاً من تحت أعماق. فالملاحظ - مثلاً- لدى الحيوان ان هذه اللحظة مطوية في أعمق اعماق وجوده، لدرجة انه لاسبيل إلى استثارتها باية حال من الاحوال، وليست ثمة وسيلة لانتشالها أو استخراجها من تلك الأعماق الدفينة. واما في حياة النبات، فان شيئاً لا يمكن على الاطلاق ان يستثار، حتى ولا - كما نظن عادة- أي إدراك واعٍ للموضوعات الطبيعية، كالشمس، والريح، وبرودة الليل، ونور النهار. وعلى حين ان هذه جميعاً - على الأقل- قد أصبحت لدى الحيوان على مستوى الادراك الواعي، فاننا لا نجد شيئاً من هذا القبيل لدى النبات. والواقع ان حياة النبات من اولها إلى آخرها - إنما هي سبات أو نوم مغناطيسي متصل، يستجيب فيه النبات للمنبهات الخارجية بطريقة عمياء، دون ان يكون على وعي بها، مثله في ذلك مثل الموجود البشري حينما يكون في حالة تنويم مغناطيسي أو في حالة جولان نومي. ولا بد لنا من ان نفترض أنه اذا كان لدى المعدن أو الصخرة وعيٌ يكون صميم حياتها أو وجودها، فان هذا الوعي لا يوجد الا في حالة ظلام دامس، دون ان يكون في وسعنا ان نفهمه، اللهم الا اذا حاولنا ان نشبهه بما يحدث لدينا في خبرات النوم، والتنويم المغناطيسي، والجولان النومي. وفي هذه الظلمة الشاملة، بل في تلك الحلكة التي لا تفوقها حلكة، مما تعجز اية حيلة بشرية عن التخلص منه أو التغلب عليه، تكمن اللحظة الالهية، مطوية أسيرة، وكإنما هي تترقب تلك اللحظة التي تنطلق فيها إلى النور، في مرحلة مقبلة نائية، هيهات لنا ان نتصورها من مراحل تاريخ العالم.

وقد يكون في وسعنا ايضا ان نتصور هذا السلم من الوجود على أنه عملية " تحقق ذاتي" لله. فالله ماثل في خبرة الصوفي، وهو موجود هناك في حالة اتحاد تام مع ذاته؛ بمعنى انه متطابق مع ذاته، متحقق تحققاً ذاتياً تاماً، جلياً كأكمل ما يكون من الظهور. وفي مثل هذه اللحظة، لا يكون هناك أي "تغاير" بين الله والعالم؛ وذلك لان التفرقة بين الذات والموضوع - التي قد اصبحت ملغاة هنا تماماً - إنما هي بعينها التفرقة بين الله

والعالم. وفكرة اعتبار العالم " مغاير" بالنسبة إلى الله إنما هي الركيزة، أو الدعامة: بل المعنى الاصلي لتلك الثنائية القائمة في صميم نسيج الخبرة، ألا وهي ثنائية " الذات والموضوع". ومن هنا فان الملاحظ في الخبرة الصوفية، ان الذات والموضوع، أو الله والعالم، أو النظام الالهي والنظام الطبيعي، قد امتزجا، أو أصبحا واحداً، في وحدة الاشياء القصوى، اللامنقسمة، الخالية تماماً من كل علاقة. ومعنى هذا ان الله قد ارتد إلى ذاته، فأصبح الله هو الله تماماً.

وأما لدى الرجل العادي، فان الموجود الإلهي ايضا قد حقق ذاته، ولكنه لم يحققها على الوجه الأكمل. ومعنى هذا ان اللحظة الازلية تكمن لدى الرجل العادي - في الظروف السوية أو الطبيعية - تحت مستوى حياته الواعية، وكإنما هي في أصيل حياته الذهنية، دون ان تكون قد بلغت مرحلة الوعي الذاتي والتحقق الذاتي. ولو أننا واصلنا الرجوع القهقري، هابطين إلى المستويات الدنيا من الوجود، لتحققنا من ان لدى ما نسميه بالكائنات الجامدة تماماً، حيث توارى الاصيل وحل محله ظلام القبر أو ظلمه الجحيم، يظل الله قائماً، ولو انه قد أصبح في حالة ضياع، أو اغتراب عن الذات، بعيداً كل البعد عن وجوده الذاتي التام المكتمل. وربما كانت فكرة هبوط الله إلى الجحيم مجرد رمز لا شعوري ناقض لهذه الحقيقة.

وقد يكون في وسعنا الآن ان نفسر طبيعة الرمزية الدينية، وان نفهم على وجه الخصوص معنى الاصطلاحين: " أقل مطابقة"، و " أكثر مطابقة". والواقع ان علاقة الرمز بالمرموز اليه ليست علاقة تشابه، بل هي علاقة "قرب"، يختلف شدة وضعفاً، من حالة "التحقق الذاتي" التام لله. صحيحٌ ان لفظتي "قريب" و "بعيد" استعارتان او مجازان، ولكن من السهل تأويلهما. ذلك لان الملاحظ في سلم الوجود ان ثمة مستوى اقرب إلى التحقق الذاتي لله من مستوى آخر، اذا كانت مستويات الوجود المتوسطة التي نفصله عن ذلك التحقق الذاتي التام أقل مما يفصل المستوى الآخر عن مثل هذا التحقق الذاتي التام.

ومن الممكن تطبيق هذه الحقيقة على مسألة فهم التطابق النسبي أو عدم التطابق الذي ننسبه إلى الرموز الدينية، فنقول ان أكثر الرموز تطابقاً إنما هي تلك التي نستمدها من أعلى مراتب الوجود، في حين ان أقل الرموز تطابقاً إنما هي تلك التي نستمدها من ادنى المراتب. ومن هنا فان لفظتي "نفس" و "شخصية" هما الرمزان العامان اللذان يتطابقان مع الله على أحسن وجه، في حين ان الرموز الاخرى المستمدة من مستوى الوجود الجمادي، مثل رمز القوى الطبيعية أو كتل المادة، إنما هي أقل

الرموز مطابقة لله. وتبعاً لذلك فان القول بأن الله "عقل" أو " شخص" إنما هو أصدق من القول بأنه "قوة": وذلك لان لفظة "قوة" تشير اولاً وبالذات إلى وقائع مادية، كالجاذبية والالتحام وما شاكل ذلك، وكل هذه إنما تندرج تحت أدنى نظام من انظمة الوجود، أو هي تخص موجودات بعيدة كل البعد عن مستوى التحقق الذاتي للألوهية.

حقاً ان مفهوم " القوة" قد لا يعد رمزاً غير مطابق على الاطلاق لله ، بدليل ان كون الله "قادراً على كل شيء" يمثل صفة أساسية من صفات الله. وقد نميل إلى الظن بأن "القدرة" و"القوة" شيء واحد، وان المسألة هنا - إلى حد ما- إنما هي مجرد مسألة لفظية صرفة. والحق ان لفظة " قدرة"، بل ولفظة " قوة" ايضا، إنما هما مفهومان قد استُمدّا من أكثر من مستوى واحد من مستويات الوجود، وهما - لهذا السبب - مصطلحان غامضان ملتبسان. ولكننا بطبيعة الحال نتحدث ايضا عن ذهن "قدير" وشخصية "قوية". وتبعاً لذلك فان نسبة " القوة" إلى الله - يعنى القوة الطبيعية أو المقدرة الفيزيائية - لن تكون على الفور سوى رمز غير ملائم، فج إلى ابعد الحدود. واما نسبة القوة إلى الله - بالمعنى الذي يقال به عن الأذهان أو الشخصيات انها قوية - فانها لن تكون رمزية غير مطابقة لله.

ولو أننا نظرنا الآن إلى " الحياة" - في سُلم الوجود - لوجدنا انها تحتل مركزاً وسطاً بين " المادة الجامدة" و "العقل". والواقع ان ما يخص النباتات إنما هو الحياة، لا العقل. وتبعاً لذلك، فان " الحياة" رمز أقل تطابقاً مع الله من " العقل" أو " الشخصية"، ولكنها في الوقت نفسه رمز أكثر تطابقاً مع الله من الرموز الاخرى المستعارة من عالم الجمادات. وسوف يكون علينا من بعد ان نناقش الرمزية الاخلاقية التي تنسب إلى الله صفات كالمحبة أو الخيرية. ولكننا نستطيع ان نلاحظ منذ الآن انها تستمد رموزها من مستوى العقل، وبالتالي فانها أكثر تطابقاً مع الله من الرمزية القائمة على المستوى الادنى من مستويات الحياة. وبعبارة اخرى يمكننا ان نقول ان القول بأن الله محبة أصدق وأكثر تطابقاً من القول بأنه حياة. صحيحٌ ان "الاله الحيّ" رمزٌ هام له قيمته، ولكننا هنا بإزاء موقف مشابه لما لاحظناه في حالة رمز "القوة" أو "القدرة". ولو كان لنا ان نستخدم اشدّ الالفاظ عمومية، كان في وسعنا ان نقول ان النظام الكوني - الذي تمثل فيه المادة الجامدة أدنى حد من حدوده - إنما يتدرج في الارتفاع عبر مراحل أو مستويات متعاقبة هي على التوالي: الحياة النباتية، فالحياة الحيوانية، فالوعي، ثم العقل، واخيراً الشخصي. وتبعاً لذلك، فان الحياة تخص على وجه التحديد ذلك المستوى الدنيء نسبياً الا وهو مملكة النبات. وعلى ذلك فاننا لو نظرنا إلى الحياة على

هذا النحو، لبدت رمزاً غير مطابق مطلقاً لله. ولكن الحياة تمتد في حركة صاعدة، حتى ترقى إلى مرتبة العقل. واية ذلك ان الحيوانات والبشر هي ايضا كائنات "حية". ومن هنا فان لفظة "حي" - حين تستخدم للإشارة إلى الله - لابد من ان تفهم على أنها صفة لشخص، لا لنبات. ولو أننا نظرنا اليها على هذا النحو، لما كانت - بطبيعة الحال- رمزاً غير مطابق لله.

لقد لاحظنا ان الرموز المستعارة من عالم المادة الجامدة والقوة الطبيعية إنما هي أبعد الرموز عن التطابق مع الحقيقة الإلهية. ولو اننا ارتأينا ان الله موجود ماديّ، أو كتلة من الصلصال، أو حتى قوة كهربائية، لشعرنا على التو بما في هذه الرمزية من عدم تطابق وعدم تناسب باي وجه من الوجوه. ومع ذلك، فاننا حتى في هذه الحالة، لا نجد أنفسنا بإزاء كذب مطلق أو خطأ صراح. والواقع ان هذا النوع من الرمزية إنما هو الاصل فيما اصطلحنا على تسميته باسم "عبادة الاوثان": أعني عبادة الخشب أو الحجارة، والشمس أو القمر. ولكن النوع الراقي من الرمزية، الا وهي رمزية الحياة والعقل، ليست منعدمة تماماً في عبادة الاوثان، بدليل ان الحجارة أو الخشب يصاغ على صورة الكائنات الحية، كما ان الاجسام السماوية تتصور على ان فيها موجودات روحية تشيع فيها الحياة. واذاً فليس ينبغي ان نعد عبادة الاوثان "ديانة" باطلة تماماً، وكإنما هي من صنع الشيطان، وإنما يجب ان نعدّها مستوى تطورياً من مستويات الدين، لا تطبق فيه على الله سوى أكثر الرموز بعداً عن التطابق أو الملاءمة.

وكل أنماط الرموز التي تعرضنا لدراستها حتى الآن - بما في ذلك القوة، والقدرة، والحياة، والعقل، والشخصية - لا تنطوي من حيث هي كذلك على أي مضمون اخلاقي. فهذه الأنماط مستندة إلى نظام من الوجود يتم فيه الانتقال من الادنى إلى الأعلى. ولكن " الادنى" و " الأعلى" ليس أخلاقياً "أدنى" و "أعلى": وذلك لان نظامها إنما هو نظام وجود، لا نظام قيمة: بمعنى انه نظام كوني أو اونطولوجي، لا نظام تقويمي أو أكسيولوجي. وبعبارة اخرى يمكننا ان نقول: انه على الرغم من ان العقل أسمى في سلم الوجود من الحياة النباتية، إلا ان هذا لا يعني انه في ذاته أفضل خلقياً. ونحن ننسب إلى الله صفات تقويمية، مثل: خير، وبار، ومحب، ومنعم. ولكن: "عقل"، و "شخصية"، و"حياة" ليست ألفاظاً تقويمية، وإنما هي ألفاظ محايدة اخلاقياً.

بيد ان من المحتمل ان يثار شيء من الشك حول صحة هذا الحكم: وذلك لاننا قد اعتدنا تصور العقل على انه شيء أرقى من الحياة، كما اعتدنا تصور الحياة على انها شيء أرقى من المادة الجامدة. والواقع ان جذور هذه الفكرة القائلة بترتيب نظام

الوجود، متأصلة في صميم شعورنا الغريزي، فضلاً عن ان النظريات التطورية قد جاءت فعملت على تقويتها وإرساء دعائمها. ونحن نميل بشكل طبيعي إلى ربط لفظتي "أعلى" و"أدنى" باللفظتين الاخلاقيتين: " أفضل" و" أسوأ"، وكأنما هما تعنيان شيئاً واحداً بعينه! ولعلنا لن نكون - في خاتمة المطاف - على حق، حين نقوم بهذا التوحيد بين ما هو "أعلى" كونياً (أو كوسمولوجياً)، وما هو "أعلى" اخلاقيا. وسيكون علينا فيما بعد ان نبين كيف ان نظام القيمة يسير في الواقع جنباً إلى جنب مع نظام الوجود، وان ما هو "أعلى" في احد السلمين إنما هو " أعلى" ايضا في السلم الآخر. ومع ذلك، فان السلمين ليسا سلماً واحداً بعينه. واية ذلك ان العقل والحياة لا ينطويان في ذاتهما وبالضرورة على أي ضرب من ضروب الخير الاخلاقي. والنبات من حيث هو كذلك ليس اقرب إلى الفضيلة من الصخرة، كما ان العقل ليس بالضرورة خيراً، بل هو قد يكون في صميم الواقع شريراً إلى أبعد حد، ولماذا نذهب بعيداً، ونحن نرى ان الشيطان نفسه ليس إلا عقلاً وشخصية؟

وانه لمن المعروف لنا جميعاً ان النظرية البيولوجية في التطور لا تنطوي من حيث هي كذلك على أي مضمون تقويمي. فليس هناك أدنى مبرر - في نظر العلم - للتوحيد بين العملية التطورية واي تقدم خلقي. وقد وصفت هذه العملية باعتبارها تغيراً أو انتقالاً من الأقل تركيباً إلى الأكثر تركيباً، أو من الأقل تنظيماً وتكاملاً. وليس هناك أي مسوغ للتوحيد بين ما هو أقل أو أكثر تعقيداً وتكاملاً - من حيث هو كذلك - وبين ما هو أقل أو أكثر قيمة، وتبعاً لذلك، فان اعتبار التطور البيولوجي تقدماً اخلاقياً إنما ينظر اليه في العادة على انه خطأ ساذج، ولكن هذا الخطأ الذي يقولون عنه انه عامي مبتذل إنما يستند - مع ذلك- إلى حدس صحيح. والحق ان نظام الوجود لا بد من ان يكون في الواقع نظاما، وان كان التثبت من هذه الحقيقة قد يتطلب جهداً فكرياً جديداً أو تحليلاً عقلياً جديداً.

والامر الذي لا بد لنا من ان نؤكده - اولاً وقبل كل شيء - هو ان في الكون نظاماً من القيم، كما ان فيه ايضا نظاما من الوجود: وان ما هو أدنى في احد السلمين - ثانياً - إنما هو أدنى ايضا في السلم الآخر، وان ما هو أعلى في الواحد منهما إنما هو أعلى ايضا في الآخر. ولا بد لنا من ان نفعل ذلك، حتى نبرز تطبيق الرمزية التقويمية على الله. واذا كان هناك أمر قد تحققنا منه فيما سلف، فهو ان الصفات المستمدة والامر الذي لا بد لنا من ان نؤكده - اولاً وقبل كل شيء - هو ان في الكون نظاماً من القيم، كما ان فيه ايضا نظاما من الوجود: وان ما هو أدنى في احد السلمين- ثانياً- إنما هو

أدنى ايضا في السلم الآخر، وان ما هو أعلى في الواحد منهما إنما هو أعلى ايضا في الآخر. ولا بد لنا من ان نفعل ذلك، حتى نبرز تطبيق الرمزية التقويمية على الله. واذا كان هناك أمر قد تحققنا منه فيما سلف، فهو ان الصفات المستمدة من مستوى العقل والشخصية إنما هي رموزٌ أكثر مطابقة لله من تلك الرموز المستمدة من المستويات الدنيا، الا وهي مستويات الحياة والقوى المادية ولكن هناك أعداداً كبيرة من صفات القيمة التي نطبقها رمزياً على الله، دون ان يكون من الممكن تبريرها عن هذا الطريق. فالله خير، وبار، وعادل، ورحيم، ومحب، وشفوق. وما لابد لنا الآن من ان نضعه موضع التساؤل، إنما هو تبرير هذه الصفات. ولنتساءل - بصفة خاصة - لم تكون إحدى صفات القيمة أصدق أو أكثر تطابقاً من صفة اخرى؟ لماذا يكون من الاوفق أو الانسب ان نقول عنه انه محبة، بينما لا يصح أو لا يحسن ان نقول عنه انه كراهية؟ ولماذا نقول عنه انه بار، بدلاً من ان نقول عنه انه شرير؟ لقد راينا حتى الآن حقيقة واحدة: ألا وهي ان العقل رمز مطابق - أو ملائم - نسبياً لله. ولكن العقل ليس بالضرورة عقلاً خيراً، كما ان النفس ليست بالضرورة نفساً محبة. والكراهية- مثلها في ذلك مثل المحبة سواء بسواء - إنما هي صفة تندرج تحت مستوى العقل. فالرمزية التقويمية التي ننسبها إلى الله، أو نطبقها على الله، لا تجد تبريراً لها في فكرة وجود سلم كوني للوجود؛ نظراً لان هذا السلم ليس "سلم قيم".

صحيح اننا سوف نجد ان ما هو - في نظام القيم - أكثر قيمة، إنما هو أقرب إلى الله مما هو أقل قيمة، كما سبق لنا ان رأينا في النظام الكوني ان ما هو أعلى كونياً إنما هو اقرب إلى الموجود الالهي مما هو أدنى كونيا. ولكن الامر لن يكون على هذا النحو، اللهم الا اذا كان الله نفسه موجوداً يمكننا ان نتصوره بلغة القيم؛ باعتباره الكائن الأسمى أو الأعلى إلى اقصى حدّ. والسؤال الذي لا بد لنا الان من ان نطرحه هو: على أي اساس نستند حينما نتصور الله على هذا النحو؟

ولا سبيل إلى العثور على جواب لهذا السؤال، اللهم إلا بالرجوع إلى "اللحظة الازلية" منظوراً اليها من الداخل، ولو اننا اقتصرنا على النظر إلى النظام الطبيعي، لما كان في استطاعتنا ان نعثر على سلم قيم؛ وذلك لان الشيء الواحد في هذا النظام لا يقل أو يزيد خيرية عما عداه، أو ربما كان الادنى إلى الصواب ان يقال ان الاشياء جميعاً في حالة استواء في اللامبالاة. ومعنى هذا ان النظام الطبيعي، منظوراً اليه على انه مجرد نظام "طبيعي"، ليس بنظام أخلاقي.. حقاً اننا نستطيع بطبيعة الحال ان نقول عن الاشياء التي تروقنا انها حسنة أو طيبة، وان نقول عن الاشياء التي لا تروقنا انها سيئة

أو رديئة، ومثل هذا القول - أو ما شاكله - إنما هو في الواقع التفسير الطبيعي للقيم، ولكن هذه نظرة ذاتية بشكل واضح جلي. ولن تكون القيم عندئذ سوى مجرد ظواهر متوقفة تماماً على النفس البشرية، بوصفها مجرد رغبات أو مقاصد لتلك النفس، وتبعا لذلك يعرف الخير والشر بلغة السعادة البشرية أو اللذات الانسانية. وليس هذا من الخطأ في شيء: فان الحل "الطبيعي" لاية مشكلة فلسفية إنما هو حل صحيح، أو هو تقرير صادق عن النظام الطبيعي. والحق ان النظام الطبيعي خلوٌ بالفعل من القيم. ولو اننا نظرنا اليه على حدة، لكان في وسعنا ان نقول انه ليس ثمة شيء واحد في النظام الطبيعي خلوٌ بالفعل من القيم. ولو اننا نظرنا اليه على حدة، لكان في وسعنا ان نقول انه ليس ثمة شيء واحد في النظام الطبيعي يمكن ان يعد أحسن من أي شيء آخر، اللهم إلا اذا كنا نعني بذلك انه أبعث على السرور بالنسبة إلى الكائنات البشرية. وتبعاً لذلك، فانه لو لم تكن هناك كائنات بشرية في العالم، أو لو حدث مثلاً ان انقرض الجنس البشري غداً عن آخره - فانه لن تكون هناك قيم في الكون. وهذا ما يعبر عنه عادة بأن يقال ان الكون غير مكترث بالقيم، وانه لا يعبأ في كثير أو قليل بالخير أو الشر. وان القيم إنما هي مجرد ظواهر بشرية، وهذا هو السبب ايضا في انه ليس لدى العلم ما يمكن ان يقوله عن القيم؛ وذلك لان العلم إنما يقتصر على وصف "وقائع" الكون. والواقع ان مجال العلم إنما هو النظام الطبيعي: وقائعه وقوانينه. وليس في وسع العلم ان يقول شيئاً عن القيم، لان القيم غير متوافرة في النظام الطبيعي.

وإذاً، فانه لا بد لنا - اذا اردنا الاهتداء إلى سلم القيم- من ان ننظر إلى النظام الإلهي: أعني إلى اللحظة الإلهية، منظوراً اليها من الداخل. ومعنى هذا أنه لا بد لنا من ان نعاود النظر إلى خبرة الصوفي، فهنالك نجد الإجابة عن سؤالنا في متناول ايدينا بشكل مباشر، والواقع أننا نجد هناك، لا سلماً كاملاً للقيم، بل ذل الحد الأقصى، أو تلك الذروة العليا، أو تلك القيمة السامية التي تمثل قمة ذلك السلم. والحق ان جميع الذين استقر بهم المقام - في وعي ذاتي مستبصر - عند اللحظة الازلية، اعني في ضوء ذلك النور المكتمل المنبعث عن تحققها الذاتي الصريح، اولئك الذين وقفوا أمام الحقيقة الازلية وجهاً لوجه، نقول ان هؤلاء جميعاً قد اتحدت كلمتهم على القول بأن هذه اللحظة - اياً ما كان تصورنا لها- إنما هي بمثابة "خبرة" للقيمة السامية المتعالية. والمصطلحات المستخدمة في هذا الصدد كثيرة: فهي خبرة النعيم الاقصى، وهي الغبطة التي لا ينطبق بها.. الخ. والله - على نحو ما ينكشف مباشرة خلال هذه الخبرة - إنما هو المحبة والسلام، وهو النور الاعظم، وهو السكينة المباركة، وهو الملجأ أو الملاذ، وهو

الهدف أو الغاية؛ وهو الإله الخير، البارّ. واما اولئك الذين استطاعوا ان ينفذوا تماماً إلى اعماق تلك الخبرة، فانهم يشعرون بأنهم قد استوعبوا، أو استغرقوا، أو انغمسوا بأكملهم في محيط هائل من المحبة والسلام والخير والنعيم الذي لا يوصف. ولما كانت هذه الخبرة غير قابلة للوصف، فان الالفاظ مثل: محبة، وغبطة، وسلام، وسكينة، لا بد من ان تكون هي نفسها مجرد مجازات. والواقع ان هذه الالفاظ مستمدة من اللغة العادية التي يعبر بها عن الاحوال الطبيعية للسعادة، ولكننا لا بد من ان نفترض انها أكثر الرموز الاخلاقية جميعاً مطابقة؛ بمعنى انها "اقرب" إلى الطبيعة الالهية من كل ما عداها من رموزٍ أخرى.

وإنه لمن الطريف ان نلاحظ انه على الرغم من ان الصوفي بصفة عامة يستخدم الفاظاً شائعة، وتصورات طبيعية، كرموز يشير بها إلى الحقيقة الالهية، الا انه قد يعمد بين الحين والآخر، إما إلى صياغة لفظ جديد من اجل وصف خبرته الفريدة في نوعها، وإما إلى استخدام لفظ طبيعي قديم - على أقل تقدير- من أجل التعبير عن معناه الصوفي الخاصّ. وهذا هو الحال - مثلا - بالنسبة إلى لفظة "غبطة" : blessedness فان الغبطة ليست بتاتاً هي عين السعادة، وان كانت السعادة هي المقابل الطبيعي لها. والرجل المتدين لا ينشد السعادة، بل هو ينشد الغبطة. ومهما يكن الاصل الاشتقاقي لهذه اللفظة في اللغة الشائعة، فان الملاحظ انها قد اصبحت الآن لفظة صوفية أو دينية تماماً، وبالتالي، فانها لم تعد تكون جزءاً من الحصيلة اللغوية الطبيعية المتداولة بين الناس على الاطلاق. وقد يكون هناك قدر كبير من السعادة في العالم؛ أعني في النظام الطبيعي، ولكن ليس ثمة غبطة روحية، كائناً ما كان نوعها. وكل من استطاع ان يعرف مثل هذه الغبطة الروحية، مهما تكن درجة تلك المعرفة، بل كل من استطاع ان يفهم معنى العالم، فانه إنما يستمد هذه المعرفة وذلك الفهم من تأثير اللحظة الالهية على حياته الباطنية، حتى ولو كانت تلك اللحظة مغمورة في ثنايا حياته اللاشعورية.

إذاً، فان النقطة العليا، وهي الذروة، في سلم القيم، نقطة ثابتة محددة، كما ان لها تبريرها في صميم الخبرة المباشرة. ولكن، ما القول في المستويات الدنيا من هذا السلم؟ ان كوننا لا نلتقي بها مباشرة في نطاق اللحظة الازلية، أعني في المستوى الأعلى أو الأسمى؛ إنما يعني فقط ان الله في ذاته هو وحده " القيمة العليا" . فالله بعيد كل البعد عن ان يكون اية قيمة من القيم الدنيا. إلا انه قد يكون من حقنا ان نفترض ان القيم الدنيا تتدرج في الترتيب ابتداءً من القيمة العليا، كما تجيء المستويات الدنيا من

الوجود فتتدرج في الترتيب ابتداءً من المستوى الأعلى للوجود. ولما كانت القيمة العليا قد اصبحت الآن محددة، فانه قد يكون في وسعنا ان نفترض ان المستويات الدنيا المتدرجة في الانخفاض سوف تكون هي المستويات البعيدة المتدرجة في البعد عن القيمة العليا، كما كان الحال تماماً بالنسبة إلى نظام الوجود. ولقد رأينا ان المادة الجامدة هي أبعد المستويات عن الله في سلم الوجود، فلعل من حقنا ايضا - وبالتالي - ان نعتقد انها أنأى الدرجات في سلم القيم، وتكون الدرجة التالية لها في سلم القيم هي الحياة، ثم العقل.

ولكن، هل هناك أي تبرير لهذا الرأي سوى احتمال وجود تماثل بين النظامين؟ الواقع أنه اذا كان لنا ان نهتدي إلى أي تبرير، فانه ليس من المحتمل ان نهتدي اليه في نطاق العمليات التي يقوم بها العقل التصوري؛ وذلك لان العقل التصوري إنما هو الضرب من الوعي الذي يدرك النظام الطبيعي، وليس في نطاق النظام الطبيعي أي سلم للقيم. والضرب الخاص من الوعي الذي يدرك النظام الالهي إنما هو "الحدس"، فلا بد لنا إذن من ان نتوقع الاهتداء إلى علامات على وجود "سلم القيم" عن طريق الحدس. ونحن نجد اول علامة من هذا القبيل في الاعتقاد الحدسي الذي سبق لنا الاشارة اليه آنفاً، بأن التطور الحيوي أو البيولوجي هو بوجه من الوجوه تقدم خلقي. وإننا لنعرف جميعاً ان "العملية التطورية" قد تخلفت وتعثرت في طريق مسدودة. ولكن الصورة العامة - مع ذلك - تبدو وكأنما هي في مجموعها " تقدم". ومهما قيل لنا ان الأكثر تعقيداً ليس بالضرورة هو الأكثر اتصافاً بالطابع الخلقي، وان إقحام الاحكام التقويمية على علم الحياة إنما هو خطأ مبتذل، الا ان العقل البشري مع ذلك يظل مستمسكاً باقتناعه الحدسي بأن ما هو أسمى في سلم التطور إنما هو أرقى ايضا في سلم القيم. حقاً ان التطور قد سار في طريق التقدم ابتداءً من الخلية الحية حتى الانسان، ماراً ببعض المراحل المتوسطة، ألا وهي مراتب الموجودات الحية. ولكن ثمة حدساً لا يمكن استئصاله يوحي الينا بأن الانسان موجود أسمى من الحصان أو التمساح، لا بمعنى كونه أرقى منهما في سلم القيم ايضا. وقد يقال لنا ان هذا الظن لا يخرج عن كونه مجرد صورة من صورة الغرور الانساني، وان كل ما نعنيه بكلمة "افضل" أو "أسمى" إنما هو "أكثر شبهاً بنا"، وأنه لو طلب إلى التمساح ان يدلي برأيه لكان رأيه على النقيض تماماً من رأينا. وكثيراً ما تستبد بنا الاساليب العلمية في التفكير، أو هي كثيراً ما تلح علينا وتبعث الحيرة في عقولنا، فلا نلبث ان ننتهي إلى إنكار تلك الاحكام، والشك فيما لدينا من حدوس، ولو أننا افترضنا انها تشير إلى مظهر حقيقي من

مظاهر الواقع، لكان هذا التفسير فرضاً مقبولاً لا يقل جودة عن التفسير القائل بأنها مجرد ظواهر ترتد إلى غرورنا بأنفسنا.

بيد ان هناك ايضا حدساً آخر من شأنه ان يمدنا بدليل على صحة دعوانا. ذلك ان الحدوس الاخلاقية الموجودة لدى البشرية المتحضرة، مجمعة على القول بأن هناك مراتب عليا ومراتب دنيا في صميم الاساليب البشرية في طلب إشباع الحاجة: اعني ما اصطلح فلاسفة السعادة على تسميته باسم "اللذات". وليس من شك في ان هذا السلم الحدسي إنما هو مقياس غامض أو سلم مبهم إلى أبعد حد. ولكنه مع ذلك معيار حقيقي، وهو يؤثر تأثيراً قوياً على حياتنا. ونحن نتصور بصفة عامة ان ضروب الاشباع الذهني، والجمالي، والخلقي، أسمى أو أعلى قيمة، من ملذات الحواس أو ضروب الاشباع الحسي. وقد لايكون هناك أي إثم في ملذات الأكل والشرب والجنس: فان لهذه الملذات مكانتها الخاصة في الحياة، فضلاً عن أننا نجانب الصواب لو اننا توهمنا انها في حد ذاتها شر. ولكن من المؤكد ان هذه الملذات أدنى من غيرها. ولو كان لنا ان نستعير من أفلاطون مثالاً مشهوراً له، لقلنا ان هناك لذة يحصل عليها المرء من حكه لجلده في المواضع التي يشعر فيها بأكلان، وأغلب الظن أنه لا جناح عليه في ان يفعل ذلك؛ ولماذا لا يكون من حق المرء ان يستمتع بمثل هذه اللذة؟ ولكن لا يمكن ان نتصور ان تكون اللذة مساوية - من حيث القيمة- للإشباع الذي يمكننا الحصول عليه عن طريق الاستماع إلى موسيقى عظيمه أو شعر ممتاز، أو حتى للإشباع العقلي الذي يرجح ان يكون في وسع العالم الرياضي الحصول عليه من ضروب النشاط الذهني الذي يقوم به.

وان طالب الفلسفة ليعلم جيداً كيف ان مشكلة تفسير أو تبرير هذا التصور القائل بوجود لذات عليا ولذات دنيا إنما هي مشكلة تكتنفها المصاعب من كل صوب. وقد تعرض لمناقشة هذه المشكلة كل من أفلاطون، وبنثام، ومل، وغيرهم، واقترحوا لها حلولاً مختلفة. ولكن حسبنا في الوقت الحاضر ان نؤكد نقاطاً ثلاثاً: اولاً: أننا هنا بإزاء حدس، لا بإزاء نتيجة ترتبت على عملية عقلية. وثانياً :ان هذا الحدس عام كلي، أو هو شبه عام، لدى الاجناس المتمدينة، فهو ليس بمثابة "فطرة" تختص بها بعض الحضارات المحلية. وثالثاً: ان كون هذا الحدس قد حير الفلاسفة لمدة ألفي عام، واضعاً بين ايديهم في الواقع عقدة لم يستطيعوا فك خيوطها، إنما يرجع إلى انهم قد حاولوا البحث عن حل لهذه المشكلة دائماً وابداً في نطاق النظام الطبيعي وحده، في حين أنه لا سبيل إلى فهم هذا الحدس الا باعتباره تدخلاً للنظام الالهي في صميم النظام

الطبيعي، أو أثراً تحدثه اللحظة الازلية على التاريخ ولحظات الزمان.

ولننظر - بادئ ذي بدء - فيما قلناه عن تلك الحقيقة من انها حدس. وهنا نجد - فيما نعتقد- ان هذا القول يفتقر إلى شيء من البرهنة. والواقع اننا هنا بإزاء شيء نميل إلى القول بأننا نعتقد فيه أو نؤمن به - ان كان لدينا أي ضرب من الاعتقاد أو الايمان به - بطريقة غريزية وليس لكلمة "غريزة" - في هذا المقام - أي مضمون علمي: فاياً ما كانت نظريتنا الخاصة في "الغرائز"، بل حتى لو كنا نشك في وجود أمثال هذه العوامل أو الحالات السيكولوجية، فان من المؤكد ان كل فرد منا يعرف ما هو المقصود بعبارة كتلك التي تقول: "لقد شعرت غريزياً بكذا"، انها تعني ان الاعتقاد أو الوجدان قد ظهر في شعورنا بطريقة مباشرة، لا كنتيجة لاية عملية شعورية تحمل ثمرة الاستدلال. صحيحٌ ان بعض المعتقدات الحدسية أو الغريزية قد تفسر على انها راجعة إلى استدلال لا شعوري، ولكننا هنا بإزاء موضوع على درجة كبيرة من الغموض؛ وربما كان من واجبنا ان نفرق بين الحدوس الاصلية (أو الصحيحة)، كتلك التي تعد دعامة للوعي الديني، وأشباه الحدوس التي هي في الواقع مجرد استدلالات لاشعورية. بيد انه قد لا يكون في وسعنا مع ذلك ان ننكر ان الاعتقاد بوجود ضروب عليا وضروب دنيا من الاشباع إنما بوجه من الوجوه اعتقاد حدسيّ. ودليلنا على ذلك ان هذا الاعتقاد يمثل مشكلة في نظر الفلاسفة: فان مشكلتهم - على وجه التحديد - إنما هي تقديم تفسير عقلي لذلك المعتقد الحدسي؛ بمعنى انهم يريدون ان يبينوا لنا الاسباب - ان كان ثمة أسباب - التي يستند اليها هذا الاعتقاد. ومشكلة الفلاسفة انهم لم يستطيعوا بالفعل ان يعثروا على تلك الاسباب. اذاً؛ فان من غير الممكن ان يكون هذا المعتقد قد قام على اساس اية عملية عقلية أو استدلالية لدى السواد الاعظم من الناس.

واما الحقيقة الثانية فهي ان هذا الحدس شائع لدى معظم الاجناس المتمدينة. وفي الإمكان تقديم الكثير من الاسانيد على صحة هذه الحقيقة، كما ان في الامكان ايضا التوسع في شرح المعارف الدالة على ذلك، ولكن حسبنا هنا ان نشير إلى الوقائع التالية: فهذا الحدس يظهر بصورة أو بأخرى في العالم اليوناني الروماني القديم، وفي الحضارة المسيحية، وفي الهندوكية والبوذية. ولا يكاد احد يشك في ان أي طالب يدرس الكتابات الدينية والاخلاقية لدى الصينين واليابانيين سيجد ادنى صعوبة في الاهتداء إلى هذا المعتقد كانت تمثل ماهية المذهب السقراطي في النفس، كما انها قد تجلت ايضا في الاعتقاد السقراطي بأن أمور النفس أشرف من أمور البدن. وهي تشيع كذلك في محاورات افلاطون ان "العقل" - وفقاً لما جاء في كتاب "الجمهورية" - يملك في

باطنه طبيعة أسمى من الانفعالات والشهوات الحسية، وهو بالتالي الحاكم الطبيعي المسيطر عليها. حقاً ان كلمة "عقل" هي بطبيعة الحال كلمة غامضة، فضلاً عن ان افلاطون نفسه لا يعرفها. ولكن من الواضح ان هذه الكلمة إنما تعني القوى " العليا" أو الملكات "السامية" للقوة الناطقة، في مقابل الملكات "الدنيا" للحواس. و "الصور" أو المثل" الافلاطونية التي أشاع أفلاطون حولها هالة من الوجدان الصوفي، والتي تمثل العنصر الالهي أو شبه الالهي في العالم، إنما تدرك بعين العقل، لا بعين البدن. وهكذا الحال ايضا في الفكر المسيحي: فان اشباع حاجات الجسد قد نظر اليه دائماً على انه في مستوى ادنى من تلك الضروب السامية من الاشباع، التي ترتبط بملكات النفس وقوى الذهن. وما يصدق على الفكر المسيحي يصدق ايضا على كل من الفكر الهندوكي والفكر البوذي سواء بسواء، والمبالغة في هذا الاتجاه تردي إلى "الزهد"، وهو ما يمكن تعريفه بأنه الاعتقاد بأن ملذات البدن ليست مجرد لذات دنيا فحسب، وإنما هي ايضا شر ايجابي. ولم يكن للزهد نصيب في الفكر اليوناني (ممثلا في أحسن صوره)، كما انه قد لقي من جانب بوذا انكاراً ايجابياً؛ نظراً لان بوذا كان يبشر بمذهب "الطريق الوسط" بين الانغماس في الامور الحسية والزهد. وقد ظهرت نزعة الزهد على فترات متنوعة من تاريخ " الرهبانية" المسيحية. ولكن ظهورها بين الحين والآخر في جميع الديانات الكبرى إنما هو الدليل على ما للحدس الذي نحن بصدده من قوة كلية شاملة، ما دام الزهد لا يعني شيئاً آخر سوى المبالغة في تأكيد ذلك الحدس. وقد يكون من المفيد لنا - في هذا الصدد - ان نسوق مثلاً آخر نستعيره من كاتب محدث في الاخلاق. فهذا ج.ي. مور G. E. Moore يتأمل الدعوى القائلة بأن اية لذتين متساويتين في الكم (الشدة، والاستمرار... الخ) لا بد من ان تكونا بالتالي متساويتين في القيمة، ومن ثم فان اية واحدة منهما لا يمكن ان تكون بطبيعتها افضل أو أسمى من الاخرى. ثم يعلق على هذه الدعوى فيقول: "انها - أي هذه الدعوى - تتضمن قولنا - مثلاً- بأن الحالة النفسية لرجل سكير - حينما يكون مسروراً للغاية بعملية تكسير الاواني الخزفية - لا تقل قيمة في ذاتها، ولا تعد ادنى اخلاقياً من حيث ضرورة العمل على تحصيلها، عن الحالة النفسية لرجل يدرك إدراكاً واعياً تاماً كل ما هو "رائع" في مأساة الملك لير؛ على شرط ان تكون كمية اللذة في كلتا الحالتين واحدة". والاستاذ مور يرفض هذا الرأي، لكنه يستطرد قائلاً: "ان المسألة هنا ايضا - بطبيعة الحال - لاتقبل مطلقاً أي دليل، سواء في هذا الاتجاه ام ذاك. ولو قدر لاي شخص ان ينتهي إلى القول بأنه ليس هناك أي نوع من أنواع المتعة يمكن ان يعد في ذاته افضل من غيره... فلن

يكون هناك أي سبيل للبرهنة على انه مخطئ. ولكن يبدو لي انه قد يكون من المستحيل تقريباً ان يعتنق شخصٌ - استبان له الامر بوضوح - مثل هذا الراي؛ ولو وجد مثل هذا الشخص، فانني أظن انه سيكون من الواضح وضوحا ذاتيا انه يجانب الصواب" (٥).

يتضح لنا مما تقدم ان الاعتقاد الخلقي الذي يشير اليه الاستاذ مور إنما هو بعينه الاعتقاد الذي نحن بصدد مناقشته، ألا وهو الايمان بأن أمور النفس والعقل أنبل في ذاتها من أمور البدن. وحسبنا ان ننظر إلى الكلمات التي وضعناها بالحرف الاسود، لكي نتبين بكل وضوح ان هذا الاعتقاد حدسٌ، وليس معتقداً عقلياً، وان كان الاستاذ مور - بطبيعة الحال - لا يرمي إلى الانخراط في سلك اية نظرية حدسية، فضلاً عن انه لم يستخدم بالفعل هذا المصطلح.

والظاهر ان الأدلة التي أتينا على ذكرها فيما سبق إنما هي الكفيلة بأن تبين لنا بما لا يحتمل الشك ان هذا الحدس ليس خاصية تتفرد بها حضارة ما من الحضارات، بل هو ظاهرة عامة سائدة عملياً لدى جميع الاجناس البشرية المتمدينة. فليس هذا الحدس وقفاً على الفكر المسيحي؛ بدليل انه متوافر ايضا لدى العالم الوثني القديم. وهو ليس وقفاً على الغرب: بدليل انه يظهر ايضا بكل قوة في الهند.

واما النقطة الثالثة التي نريد ان نقررها فهي ان هذا الحدس في الحقيقة إنما هو بمثابة فيضان للحظة الالهية على العالم الطبيعي. وقد سبق لنا ان رأينا انه على الرغم من ان النظامين منفصلان تماماً، الا ان اللحظة الازلية، منظوراً اليها من الخارج باعتبارها لحظة من لحظات الزمان، تملك عللاً ومعلولات في النظام الطبيعي. وتبعاً لذلك؛ فان ثمة فيضاً داخلياً من المشاعر لا بد من ان يجيء فينبع ابتداءً منها متجهاً نحو النظام الطبيعي. وهذه الواقعة تتم على نحوين، أو في اتجاهين، فمن جهة يلاحظ ان الصوفي العظيم يجلب معه إلى دائرة الزمان ذلك الجو الخاص الذي تنسم فيه عيانه، فيحدث بعض الآثار الاخلاقية والدينية في نطاق العالم، وتكون له تأثيراته الخاصة على غيره من الناس. ومن جهة أخرى - وهذه النقطة أكثر اهمية من كل ما عداها - تجيء اللحظة الالهية الباطنة في لا شعور الرجل العادي "غير الصوفي" فتسقط تأثيراتها على المستويات العليا لحياته الشعورية، وهذه التأثيرات لا تلبث ان تتجلى هنالك على صورة مشاعر غامضة. وأما هذه المشاعر الغامضة فانها تنطوي في ثناياها على بعض الحدوس الاخلاقية، ومن بينها ذلك الحدس القائل بأن أمور العقل والنفس أنبل من أمور البدن.

بيد أننا لم نستطع حتى الآن ان نبين "لماذا" كان العقل - حتى في نطاق اللحظة

الالهيـة - أسـمـى أو أعلى - بالمعنى التـقـويمي لـهـذه الكلمـة - من المادة. لقـد بيـنـا ان اللحظة الالهيـة - أسمى أو أعلى - بالمعنى التقويمي لهذه الكلمة - من المادة. لقد بينا ان اللحظة الالهيـة في ذاتهـا إنما هـي القيـمـة الكبـرى، أو النقطة العليـا، في سلم القيم. ولكننا لم نـعـمـد إلى تبـريـر ان لنظام القيم فيما دون هذه النقطة العليـا. فكيف السـبـيل إلى القيـام بهذا الجـهـد؟ ان الاجابة على ذلك هي ان حدسنا الخلقي يقدم لنا الدليل على ان نظام الوجود ونظام القيم همـا امر واحد بعينه. فنظام الوجود، في تدرجه من المسـتـوى الادنى إلـى المسـتـوى الأعلى، إنما يسـيـر على النحـو الآتي: المادة الجـامـدة، فـالحيـاة، فـالوعي الصوفي وفي هذا النظـام، تجيء المادة، التي تعني بصـفـة عـامـة أمـور البدن والحواس، في أسفل السلم. ثم تجيء فـوقـهـا الحيـاة، والعقل، بينما تحـتل اللحظة الاهلية موضع الذروة. ولكن هذا ايضا هو بعينه النظام الخلقي، على نـحـو مـا يشـهـد به وعـينـا الخلقي الحـدسيّ. إذاً فـإن السـبب الذي يفـسـر لنا لماذا كـانت أمـور البـدن من الناحيـة الخلقيـة أدنى من أمـور العـقل، إنما هو ان العـقل "أقـرب" إلى القـيـمـة العليـا للتحقق الذاتي المكتمل لله، من المادة.

ولا سبيل إلـى اكتشـاف هذه الحقيقة، اللهم الا عن طريق الحدس الديني والخلقي: أعني بأن نـأخـذ في اعتبـارنا وجود نظام إلهي إلـى جانب النظام الطبيـعي. وتبعاً لذلك، فـإن كل فلسـفـة تسـتـند بأسـرهـا إلى دلائل النظام الطبـيـعي وحـده، لا بد من ان تـلقى صعوبة كبرى في تبرير حدوسنا الخلقية. وهذا هـو السبب في أن الفلاسفة بصفة عامة قد اعتبروا المشكلة غير قابلة للحلّ، والواقع أنهم قد حاولوا ان يقدموا للمشكلة تفسيراً طبيعياً صرفاً. وهذا هو السبب في ان جون ستيوارت مِل قد اصطدم بإشكالات كثيرة حينمـا تعـرض لمسـألة اللذات العليـا واللذات الدنيـا. صـحـيح ان مل قد أكد وجهة نظر "فلسـفـة اللذة" القـائلة بأن المعيـار الاوحـد لكل قـيـمـة إنما هـو اللذة، ولكنه قد أكـد في الوقت نفسه ان لذات العقل هي في حد ذاتها أسمى من لذات البدن. ولم يجد نقـاده أدنى صـعـوبة في الكشف عمـا تضـمنه هـذان الرأيان، اللذان ظل مـتـمـسكاً بهـمـا، من تناقض بين الواحـد منهـمـا والآخـر؛ وذلك لان في القـول بوجـود تفـاوت بين لـذتين متساويتين في الكم، على اعتبار ان إحداهما أفضل من الاخرى، ما يتضمن الاعتراف بوجود معيار آخر للقيمة غير اللذة. واذا كانت سائر الاشياء الاخرى إنما يحكم بها على اللذات نفسهـا؟ انه لمن الواضح انه لابد من ان يكون لها معيار آخر غير معيار اللذة. وهذا النزاع المشهور إنما هو - على أقل تقدير - اكبـر شـاهد على ما كان يتمتع به مل من نزاهـة عـاليـة. وهو حـينمـا أكـد - على الرغم من كل مـا كـانت تقـضي به نظـريتـه

الخاصة في اللذة - ان اللذات البدنية هي في الواقع أدنى كيفية من اللذات العقلية، فانه إنما كان يستند إلى حدوسه الخلقية العميقة، أكثر مما كان يستند إلى نظريته.

والحق ان في استطاعة الفيلسوف الطبيعي ان يقدم لنا تفسيره الخاص للموضوع. وهو هنا مخير في اتباع واحد من طريقين، فهو قد يستطيع مثلاً ان يقيم نظريته في صراحة ووضوح على بعض الحدوس: وكثيرٌ من الفلاسفة الاخلاقيّين قد اتخذوا هذا المسلك. ولكن الملاحظ في هذه الحالة - اذا افترضنا ان الفيلسوف الطبيعي سوف يضرب صفحاً تماماً عن النظام الالهي، عامداً إلى اقامة فلسفته بأسرها على أساس بعض الاعتبارات الطبيعية الصرفة - ان الحدس سوف يبدو في نظريته على أنه مجرد واقعة غفل[٦] لا سبيل إلى تفسيرها في صميم الوعي البشري. وهنا سيكون الامر كما لو كان لدى العقول البشرية التواء سيكولوجي يصور لها ان هذه اللذة أسمى من تلك، في حين ان كلتا اللذتين إنما هما متساويتان من حيث الكم.

بيد ان ثمة فلاسفة طبيعيين آخرين يحاولون تفسير الحدس المذكور على أنه ثمرة لاستدلال استقرائي لا شعوري، دعمته قرون طويلة من الخبرة البشرية. ذلك ان الاجيال الطويلة قد أثبتت في الواقع ان أمور العقل توفر للبشر، بمرور الزمن، سعادة اكبر مما توفره لهم أمور البدن. وهذا هو السبب في ان الناس قد اصطلحوا على تسميتها باسم اللذات "العليا". وفي الامكان تقديم أسباب طبيعية صرفة لتفسير ظاهرة توليد الامور العقلية لقدر اكبر من السعادة. فمن الممكن ان يقال - مثلاً - ان أمور العقل قلما تكون مضادة للحياة الاجتماعية، في حين ان ملذات البدن، لو انغمس فيها المرء بشكل مفرط، خصوصاً لذات الجنس منها، لا بد من ان تتعارض مع حياة الجماعة. وعلى حين ان الهوى العنيف للفن أو الرياضة لا يسبب في العادة أي أذى لاحد، نجد ان الهوى الجنسي - اللهم الا اذا تم التحكم فيه بكل عناية - كثيراً ما يكون مصدراً لنكبات أو مصائب. وقد ذهب كاتب هذه السطور - في دراسات أخرى له سابقة - إلى تأييد الرأي القائل بأن الحدس الخلقي إنما هو نتيجة لاستدلال استقرائي لا شعوري، عملت على دعمه الخبرة البشرية الطويلة في مضمار فن الحياة، أو محاولة الحياة بطريقة سعيدة ناجحة.

ومثل هذه النظرة الطبيعية إلى الاخلاق ليست باطلة، والواقع ان بعض النظريات الطبيعية في الاخلاق لا بد من ان تكون صحيحة. وذلك لان كل نظام من النظامين: الالهي والطبيعي، إنما هو نظام "قائم بذاته". ونظراً لان النظام الطبيعي قائم بذاته، فان كل واقعة طبيعية لا بد من ان تكون قابلة للتفسير التام بلغة المذهب الطبيعي

وحدها. وليست الحدوس الاخلاقية للانسان - على نحو ما تتجلى في النظام الزماني - سوى وقائع طبيعية. وهكذا الحال ايضا - في هذا الصدد - بالنسبة إلى حدوسه الدينية. واية ذلك، ان اللحظة الأزلية- منظوراً اليها من الخارج - ليست - كما سبق لنا القول - سوى لحظة في الزمان؛ أعني انها جزء من النظام الطبيعي، متضمن في الشبكة الكلية الشاملة للعلل والمعلولات، وقابل تماماً للتفسير عن هذا الطريق. وهذه الحقيقة ايضا - بطبيعة الحال - لا بد من ان تصدق على الحدوس الاخلاقية. صحيحٌ ان الحدس الخلقي - منظوراً اليه من وجهة نظر الفلسفة الطبيعية - لن يبدو إلا كمجرد واقعة غفل. ولكن هذا هو الحال ايضا بالنسبة إلى كل ما عداه من وقائع. وقد كانت هذه الحقيقة هي التي انكشفت لبصيرة ديفيد هيوم. وذلك أنه اذا كان من قبيل الواقعة الغفل ان يبدو هذا الحدس الخلقي أو ذاك في صميم الوعي البشري، انما لواقعة غفل ايضا ان يتولد غليان الماء عن الحرارة. والقول بأن النظام الطبيعي قائم بذاته انما هو ايضا الدعامة التي يستند اليها المبدأ العلمي القائل بأنه لا بد من العثور على علة طبيعية لكل واقعة طبيعية، وانه من الخطأ الالتجاء إلى اية قوة فائقة للطبيعة. وهنا كثيراً ما يبدو العالم المتدين كما لو كان ظاهرة غريبة: لانه يؤمن من جهة بأن إقحام الله من اجل تفسير اية ظاهرة جزئية إنما هو عمل مضاد للروح العلمية، ولكنه من جهة اخرى قد يسمح لنفسه بأن يعتقد - بوجه من الوجوه- ان الكون في جملته- اذا ميزناه عن أي جانب جزئي منه، أو أي حدث جزئي في داخله- إنما هو صنيعة الله . وهنا نجد انفسنا بازاء تمييز تعسفي محض، هيهات للعالم ان يقوم بتقديم أي تبرير له ولكن غريزته - مع ذلك - إنما هي على صواب. واية ذلك انها تشير إلى الطابع القائم بذاته تماماً لكل نظام من النظامين. واذا كان الله" مغايرا تماماً" للنظام الطبيعي، فان النظام الطبيعي ايضا "مغاير تماماً " لله. وهذه الحقيقة الاخيرة إنما تدل على ان الله ليس جزءاً من النظام الطبيعي، وان كل الوقائع المتضمنة في باطن ذلك النظام لا بد من ان تكون قابلة لتفسير طبيعي صرف. وليست مهمة العلم سوى تقديم مثل هذا التفسير. وتبعاً لذلك فان كل عالم يسلم بتدخل بعض القوى الفائقة للطبيعة، أو يلتجئ إلى تفسيرات فائقة للطبيعة، لا بد من ان يعد خارجاً على الروح العلمية.

اما اذا قيل انه على الرغم من ان النظرية الطبيعية في الاخلاق لابد من ان تكون ممكنة، إلا أنها مع ذلك لا تعبر عن الحقيقة التامة، بل هي لا بد من ان تكمل بالتفسير المقترح هنا، وهو القائل بتدخل القيم الصادرة عن النظام الازلي في صميم مجرى القيم الزمانية، فان مثل هذا القول قد يكون مجانباً للصواب. حقاً، اننا نحن انفسنا قد آكدنا

فيما سبق وجود مثل هذا "التدخل"، الذي لا نعده ملحقاً أو "تتمة" للتفسير الطبيعي، ما دام هذا التفسير متكامل الاطراف تماماً. والواقع ان التفسيرين لا يتداخلان، ولا يناقض احدهما الآخر، ولا يصطدم احدهما بالآخر، بل ان كلا منهما قائم بذاته في صميم منطقته الخاصة، مكتمل تماماً في ذاته. والفيلسوف الطبيعي على حق حين يمضي في هذا النوع من التفسير للأخلاق حتى النهاية، وحين يعترض على أي إقحام لاية عناصر فائقة للطبيعة على هذا التفسير الطبيعي؛ وهو في ذلك إنما يشبه العالم الفيزيائي الذي يتخذ دائماً مثل هذا الموقف.

وكثيراً ما يثار التساؤل عن القيم أهي مطلقة، أزلية، موضوعية، ام هي نسبية، زمانية، ذاتية؟ والجواب عن هذا التساؤل ان القيم هي هذا وذاك في آن واحد. والحق ان هناك سلماً مطلقاً للقيم، ولكنه لا يندرج تحت النظام الطبيعي، بل هو ينكشف فقط في تلك اللحظة السامية: لحظة الاشراق الصوفي، أو في تلك الحدوس الاخلاقية التي لا تخرج عن كونها قوى ادنى او درجات أقل من ذلك الاشراق النهائي. ولكننا لو نظرنا إلى تلك الالهامات الخاصة بالقيم من الخارج؛ أعني من وجهة النظر التي تبديها لنا بصورة لحظات متتابعة في الزمان، فانها عندئذ لا بد من ان تبدو لنا نسبية، زمانية، ذاتية. والحق أننا لو نظرنا إلى المسألة من هذه الزاوية، لوجدنا ان أي شيء لا يمكن ان يكون في الواقع أفضل من أي شيء آخر، اللهم الا بقدر ما يكون تحقيقه لسعادتنا أو لذتنا أفضل. ولما كانت سعادة هذا الانسان لا يمكن ان تكون هي بعينها سعادة ذلك الانسان، فان القيم لا بد من ان تكون عندئذ نسبية. وأقصى ما يمكن ان يبينه المرء في هذه الحالة هو ان بعض القيم قد تكون أكثر أو أقل عمومية؛ بمعنى ان هناك شروطاً معينة للسعادة البشرية تكاد تكون - على وجه التقريب - واحدة بالنسبةإلى سائر البشر الأسوياء. وحينما ينظر إلى القيم من وجهة النظر الزمانية، فانها لا بد ايضا من ان تبدو لنا ذاتية. وذلك لان الاشراق الصوفي، منظوراً اليه من وجهة النظر الزمانية، لا يخرج عن كونه مجرد حالة ذاتية من حالات ذهن الصوفي؛ أعني مجرد وهم من الاوهام. وأما اذا نظر اليه من الداخل، فهنالك - وهنالك فقط- يكون هذا الإشراق إلهاماً إلهياً. ولن يكون سلم القيم، الذي يبدأ من الإشراق الصوفي - من وجهة النظر الطبيعية- سوى مجرد وهم ذاتي. بل ان الله نفسه لن يكون سوى مجرد وهم. ولا شك ان هذه النتائج الطبيعية- منظورا اليها من وجهة نظرها الخاصة- الا وهي وجهة النظر الزمانية، ستكون صحيحة تماماً. والحق ان الوهم - اياً ما كان تعريفه الابستمولوجي الدقيق- إنما هو بكل تأكيد شيء مضاد للواقع. ولا ريب ان الله، والأزل،

والنظام الازلي للقيم، لا تندرج جميعاً تحت نظام الوقائع، الا وهو نظام الزمان، بل هي تندرج تحت النظام الازلي الإلهي.

اما بعد، فقد حاولنا في هذا الفصل ان نبرر الرمزية الدينية، وان نفسر علاقة الرمز بالمرموز اليه، وان نشرح بصفة خاصة باي معنى وعلى أي نحو يمكن ان يكون الرمز الديني الواحد أكثر مطابقة من رمز آخر. وقد بينا ان هناك نوعين من الصفات تنسب رمزياً إلى الله. والنوع الاول منهما إنما هو تلك الصفات المحايدة اخلاقياً، كقولنا عن الله إنه "عقل" أو "شخص" أو "قدرة". وأما النوع الثاني فهو صفات القيمة، كالمحبة، والشفقة، والرحمة، والعدالة، والبر. وما يبرر النوع الاول من الصفات إنما هو المفهوم القائل بوجود نظام للوجود، في حين ان ما يبرر النوع الثاني منها إنما هو القول بوجود نظام للقيم. و في كلتا الحالتين، لا يكون الرمز الأكثر مطابقة سوى ذلك المجاز المستمد من مستوى أعلى من مستويات السلم، على ان تؤخذ كلمة "أعلى" هنا بمعنى "أقرب" إلى الله.

الهوامش:

(١) يعني افلوطين بهذه العبارة فرار النفس المؤمنة من العالم، وهروبها إلى الله، وكأن "الوحيد" ينشد " الوحيد"، أو كأن المتفرد يريد ان يختلي بالمتفرد. وعبارة أفلوطين الاصلية لا تخلو من مجاز؛ لانه يستخدم كلمة يونانية تعني في الاصل الطيران أو الانطلاق أو الهروب. (المترجم).

(2) CHRISTIAN MYSTICISM, P. 111. THE IDEA OF THE HOLY

(٣) الهيبة والأنس مقامان من مقامات الصوفية.

(٤) Ethics G. E. Moore 237 ص. والعبارات التي بالحرف الاسود هي من وضعنا نحن (أي المؤلف).

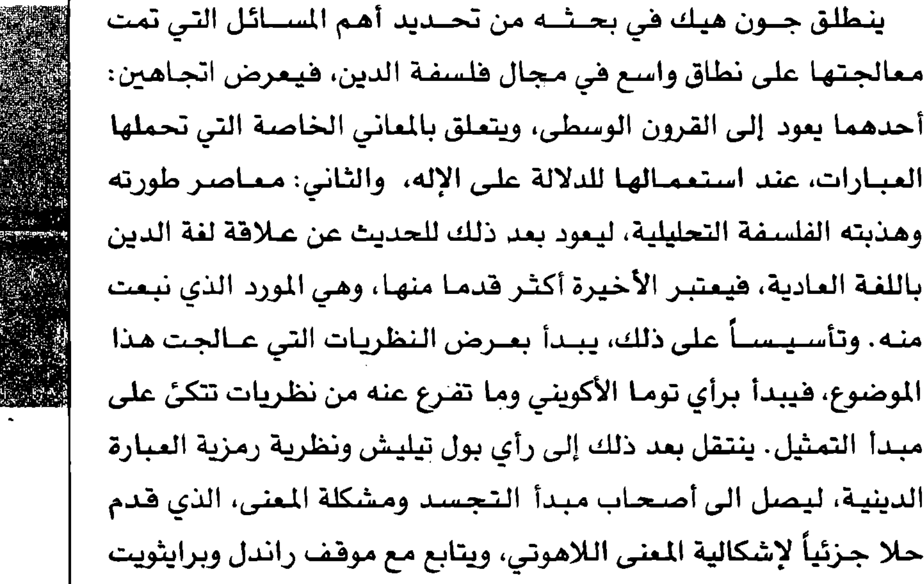
(٥) ورد في لسان العرب: "الغفل:المقيد الذي أغفل فلا يرجى خيره ولا يخشى شره. ... والاغفال: الموات. والغفل: سبب ميتة لا علامة فيها ... وكل ما لا علاقة فيه ولا أثر عمارة من الأرضين والطرق".

(٦) ان هذه لهي أسن صورة يمكن ان تقدم للعقلية "العلمية الدينية". وانه لمن المحتمل-

مع ذلك- ان يكون هناك الكثير من العلماء، ممن يهبطون بأنفسهم إلى ما دون هذا المستوى، فيقررون ان المبدأ القائل بوجود طبعة منظمة مبدأ صحيح بصفة عامة، ولكنهم يستجيبون لأنفسهم الظن بأنه قد وجدت - أو ان هناك بالفعل- استثناءات عرضية يتدخل فيها الله. وآخر عالم كبير اعتنق بصراحة هذا الرأي إنما كان - فيما اعتقد- نيوتن: فقد افترض نيوتن ان الكواكب، لو تركت لذاتها، أو بالاحرى لقانون الجاذبية، لانحرفت انحرافاً ضئيلاً عن مساراتها الاصلية، بحيث انها في النهاية قد تتطاير عبر الفضاء أو قد تدنوا أكثر فأكثر من الشمس، اللهم إلا اذا حيل بينها وبين ذلك بوجه ما من الوجوه. وتبعاً لذلك فقد قام الله - في بعض المناسبات- بدفعها إلى الخلف وإعادتها إلى مواضعها الصحيحة. وقد أشار ليبنتس إلى إله نيوتن، فقال عنه انه لم يكن مجرد إله ميكانيكي فحسب، وإنما كان ايضا ميكانيكاً مسكيناً ، نظراً لانه كان يجد نفسه مضطراً دائماً إلى مواصلة ترميم آلته، حتى يجعلها تسير سيراً طبيعياً. واي عالم فلك - في وقتنا الحاضر- لا بد من ان يعلن رسمياً انه لا يجد في راي كراي نيوتن سوى مجرد فضيحة علمية، ولكن أخشى ما تخشاه ان يكون هناك علماء كثيرون يسلمون - بطريقة غير رسمية- أو خفية، أو سرية- بأنه قد تكون هناك حالات استثنائية يتدخل فيها الله، ولو ان هذه الحالات - لحسن الحظ- هي على الدوام حالات نائية في الزمان أو المكان، بحيث انها لا تؤثر على نتائج التجارب العلمية. ونظراً لأنها كائنات بشرية، فان من المرجح انهم يخفون هذه الزلات عن زملائهم بل بصفة خاصة عن انفسهم.

مشكلات اللغة الدينية

جون هيك
ترجمة طارق عسيلي



ينطلق جون هيك في بحثه من تحديد أهم المسائل التي تمت معالجتها على نطاق واسع في مجال فلسفة الدين، فيعرض اتجاهين: أحدهما يعود إلى القرون الوسطى، ويتعلق بالمعاني الخاصة التي تحملها العبارات، عند استعمالها للدلالة على الإله، والثاني: معاصر طورته وهذبته الفلسفة التحليلية، ليعود بعد ذلك للحديث عن علاقة لغة الدين باللغة العادية، فيعتبر الأخيرة أكثر قدما منها، وهي المورد الذي نبعت منه. وتأسيساً على ذلك، يبدأ بعرض النظريات التي عالجت هذا الموضوع، فيبدأ برأي توما الأكويني وما تفرع عنه من نظريات تتكئ على مبدأ التمثيل. ينتقل بعد ذلك إلى رأي بول تيليش ونظرية رمزية العبارة الدينية، ليصل الى أصحاب مبدأ التجسد ومشكلة المعنى، الذي قدم حلا جزئياً لإشكالية المعنى اللاهوتي، ويتابع مع موقف راندل وبرايثويت الذي يعتبر اللغة الدينية لغة غير معرفية ثم يختم مع نظرية لعبة اللغة كما وردت عند فتجنشتاين والتي صورها د.ز. فيلبيس.

هذا ولم يكتف البحث بعرض وجهات النظر، بل عمل على تفنيدها وإظهار نقاط القوة، والضعف فيها.

خصوصية اللغة الدينية

من أهم المسائل التي تمت معالجتها على نطاق واسع في مجال فلسفة الدين، هي تلك التي أنتجتها الاستعمالات الدينية المتميزة للغة، والتي تمحورت بشكل عام حول مسألتين:

الأولى: وهي التي كانت معروفة عند مفكري القرون الوسطى، وتتعلق بالمعاني الخاصة التي تحملها العبارات، عند استعمالها للدلالة على الإله.

الثانية: وهي التي لها امتداد تاريخي أيضاً، ولكن طورتها وهذبتها الفلسفة التحليلية المعاصرة، وتتعلق بالوظيفة الأساسية للغة الدينية، خصوصاً القضايا الخبرية (مثل: "الإله يحب البشر"). فهل تشير هذه القضايا إلى نوع خاص من الحقائق- الدينية التي تتميز عن الحقائق العلمية- أم أنها تؤدي وظيفة مختلفة كلياً؟ هذا ما سوف نناقشه بحسب الترتيب الذي ورد أعلاه.

من الواضح أن العديد- وربما جميع- العبارات التي تطلق في الخطاب الديني على الإله، تستعمل بطرق خاصة، تختلف عن استعمالاتها في السياقات الدنيوية. فمثلاً عندما يقال "عظيم هو الرب" ، لا يعني أن الرب يشغل حيزاً كبيراً من الفضاء. وعندما يقال "قال الرب ليوشع"، لا يعني أن للرب جسداً وأعضاء يتكلم بها، وترسل موجات صوتية تصل إلى أذن يوشع. وعندما يقال "إن الإله خيّر" لا يعني أن هناك قيماً أخلاقية مستقلة عن الطبيعة الإلهية، يحكم من خلالها على الإله بالخيّرية، وبالتأكيد لا تعني (كما هي الحال لدى البشر)، أن الإله عرضة للإغراءات، ولكنه ينجح في التغلب عليها.

لقد كان هناك تحول واضح بين المعاني العلمانية المألوفة لهذه الكلمات، وبين استعمالاتها وتوظيفاتها اللاهوتية.

ومن الواضح أيضاً أنه في جميع هذه القضايا التي تطلق فيها كلمة في السياقين، اللاهوتي والعلماني، يكون المعنى العلماني متقدماً: بمعنى أنه نشأ أولاً، وبالتالي هو الذي يحدد تعريف الكلمة. أما المعنى الذي تحمله العبارة عند إطلاقها على الإله، فهو تكيّف للمعنى العلماني.

وبالنتيجة، فإن كل معنى لكلمات من قبيل: " خيّر" ،"محب"،" يغفر"، " يأمر"، "

يسـمـع"، "يتكلم"، " يريد" و " غـايات"، لا يكون إشكاليـاً في السـيـاق العلمـاني، إلا أن الكلمات نفسها تثير عددا من الإشكاليات عند إطلاقها على الإله. وكمثال على ذلك فإن الحب (بقسيمه الأخوي، والرغبوي) يعبر عنه سلوكياً، وفي الكلام، بعبارات الحب، وبمجموعة من الأعمال تبدأ بممارسة الجنس، وصولاً إلى الأشكال العملية المختلفة من أعمال الرعاية والتضحية .

ويمكن القول أن الإله "لا جسم له، ولا أجزاء، أو مشاعر"، وكذلك ليس للإله وجود مكاني، أو وجود جسدي يعبر فيه عن حبه. فما هو الحب غير الجسدي، وكيف يمكن أن نعرف أنه موجود؟ هذه الأسئلة وغيرها يمكن طرحها حول الصفات الإلهية الأخرى.

مبدأ التمثيل (توما الأكويني)

كان المفكرون المدرسيون واعين جيداً لهذه الإشكالية: لذا طوروا فكرة التمثيل لردها. فمبدأ "القياس التمثيلي" كما ورد في أعمال توما الأكويني[١] وشارحه كاجيتان (Cajetan)[٢]، وكما دُرّس ووجهت له النقودات في العصر الحديث، تصعب مناقشة تفاصيله في هذا البحث. وفكرة الأكويني المركزية والأساسية ليست صعبة الفهم: فهو يرى أنه عند إطلاق كلمة مثل " خيّر" على الإله والمخلوق، فإنها لا تستعمل بنفس المعنى في الحالتين (اشتراك معنوي). فالإله لا يكون خيراً بنفس المعنى الذي يكون فيه البشر خيرين، وكذلك فإننا لا نطلق صفة " الخيّر" على الإله والبشر بمعنيين مختلفين ومنفصلين كلياً (مشترك لفظي). كما تستعمل كلمة "بات" bat للدلالة على الوطواط، وعلى عصا البايسبول. لا شك ان هناك صلة وثيقة بين الخير الإلهي، والخير البشري تعكس حقيقة خلق الإله للبشر. وبحسب الأكويني لا ينطبق " الخير" على الخالق والمخلوق لا اشتراكا لفظيا ولا اشتراكا معنويا، ولكنه تمثيل، ويتضح هذا المعنى بتأملنا في التمثيل " النازل" من الإنسان إلى أشكال أدنى من الحياة. فنحن نصف أحياناً الكلب الأليف بالوفاء، وكذلك فإننا نصف الرجل والمرأة بالوفاء، ونستعمل نفس الكلمة في الحالتين؛ لأن الشبه بين بعض الخصائص التي تبدو في سلوك الكلب، وبين الالتصاق والولاء الإرادي لشخص تجاه مسألة ما عند البشر، نسميه وفاءً بسبب هذا التشابه. إننا لا نستعمل كلمة "وفيّ" كمشترك لفظي.

ومن جهـة أخـرى، هناك فـرق كبيـر فـي الخـصـائص، بين مـوقف الكلب، ومـوقف الإنسـان؛ فـموقف الإنسـان أسـمى من موقف الكلب فيمـا يتعلق بالمسـؤولية، والتفكيـر الواعي، وعلاقـة مواقفه بالغايات، والأهداف الأخـلاقيـة. وبسـبب هذا الفـرق فإننا لا نسـتعمل كلمة "وفيّ" كمشترك معنوي، بل نستعملها تمثيلاً، لنشير إلى أنه في مستوى وعي الكلب توجد خصائص "تماثل" ما نسـميه في المستوى البشـري وفاءً. ونحن ندرك التشابه في بنية الموقف، أو نموذج السلوك الذي أدى بنا لاستعمال نفس الكلمة للبشر والحيوانات. وعلى أية حال، فإن الوفاء الإنساني يختلف عن وفاء الكلب، بالقدر الذي يختلف فيـه الإنسـان عن الكلب. ومع ذلك فـإن هناك تشـابهـاً ضـمن هذا الاختـلاف، واختلافا ضمن هذا التشابه، ما دفع الأكويني للحديث عن الاستعمال التمثيلي لعبارة واحـدة في سيـاقين مـختلفين. ففي حـال التمـثيل النزولي، يكون الوفـاء الحـقيـقي أو المعيـاري هو ذلك الذي نعـرفـه مـباشـرة في أنفسنـا، ونعـرف وفـاء الكلب غيـر الكامل والأدنى مرتبة بالتمثيل.

أمـا في حـال التمـثيل الصعـودي، من البشـر إلى الإله، تكون المسـألة معكوسـة. فالصفات التي ندركها مباشـرة في أنفسنا من خير، وحب، وحكمه، وغيرها ... هي الظل الخفيف للخصائص الإلهية الأكمل، التي نتعرف عليها فقط بالتمثيل. وهكذا عندما نقول ان الإله " خيّر"، فإننا نقول أن هناك خاصية من خصائص الموجود المطلق الكمال، تماثل ما نسـميه خيراً في مستوانا البشـري. وفي هذه الحال، تكون الخيّرية الإلهية هي الحقيقية، والمعيارية، والصحيحة، وما تظهره الحيـاة البشرية في أحسن حالاتها، هو مجرد انعكاس ضعيف، ومجتزأ، ومشوه لهذه الخاصية. أما الوجود الكامل بطبيعتة الصرفة، هو فقط في الإله:

فهو وحده الذي يعلم، ويحب، وهو وحده الحكيم، والحق بالمعنى الصحيح والكامل. ولما كانت الحقيقة الإلهية خافية علينا، فإن سؤالا يطرح عن كيفية معرفة ماهية الخير، والصفات الأخرى في الإله؟ وكيف نعرف ماهية الحكمة، وماهية الخير المطلق؟ يجيب الأكويني أننا لا نعـرف. وكما يشير فإن مبدأ التمثيل لا يوصلنا إلى معرفة صفات كمال الإله، ولكنه فقط يشير إلى العلاقة بين المعاني المختلفة لكلمة ما عندما نطلقها على البشـر وعلى الإله (على أساس الوحي). وليس التمثيل أداة لاستكشاف وسبر أغوار الطبيعة الإلهية اللامتناهية. بقدر ما هو تفسير للطريقة التي تستعمل فيها التعابير المتعلقة بالإله، الذي نفترض وجوده مسبقاً.

وكذلك يزودنا مبدأ التمثيل بهيكلية لبعض العبارات المحدودة للإشارة إلى الإله، بدل

الغـرق في اللاأدرية، والغـوص في مـعنى سـر الوجـود الإلهي، الذي تميـز به الفكر المسيحي واليهودي في أسمى تجلياته.

إن الاعتقاد بإمكانية الكلام عن الإله - رغم أن هكذا كلام لايمكن أن يحقق غرضه إلا بخلفية التمثيل المتباعد بين الخلق والخالق - عبر عنه بقوة اللاهوتي الكاثوليكي بارون فون هوغل (1925-1852) Baron von Hugel الذي يتحدث عن الوعي الضعيف والمشوّش عند الكلب نسبة إلى صاحبه ثم يتابع:

لا يمكن لمصدر وموضوع الدين- إذا كان الدين حقيقة وموضوعا واقعياً- بأي احتمال أن يكون واضحاً بالنسبة لي، أكثر من وضوحي بالنسبة لكلبي، فالمسائل التي درسناها تتعاطى مع حقائق أقل شأناً من الحقائق البشرية (العناصر المادية والحيوانات)، أو مع حقائق بمستوانا (البشر أمثالنا)، أو مع حقائق ليست أعلى بمستواها عنا بقدر علونا عن كلابنا المحدودة. حيث انه في حالة الدين- إذا كان الدين حقيقة- نفهم ونؤكد الحقائق التي تفوقنا بالخصائص والواقعية، والتي رغم ذلك تتنبؤ وتستشرف وتساعدنا بقدر كبير من الالفة. ينبغي أن يفوق غموض حياتي بالنسبة لكلبي غموض حياة الإله بالنسبة لي- وغموض حياة النباتات- الغامضة بالنسبة لي بسبب فقرها ونقصها- لا بد أن تكون حياتي أكثر غموضاً بالنسبة للإله ذي الحياة والغنى المطلقين، والذي لا مجال لمقارنته بحياتي وحقيقتي[٤].

رمزية العبارة الدينية (تيليش) (Tillich).

هناك عنصر مهم في فكر تيليش Tillich وهو الطبيعة الرمزية للغة الدينية[٥]. فهو يميز بين الرمز، والعلامة، فكلاهما يشير إلى شيء آخر وراءه. ما تشير إليه العلامة يكون بالاصطلاح والوضع- كما يشير الضوء الأحمر على مفترق الطريق إلى أن السائقين مأمورون بالتوقف، لكن "الرمز يشارك بما يشير إليه"[٦] بخلاف هذه العلاقة الخارجية الخالصة، فإذا استخدمنا مثال تيليش Tillich عن العلَم "يشارك العلَم في قوة ومنزلة الأمة التي يمثلها". يعود السبب في هذه المشاركة إلى الصلة الذاتية بالحقيقة التي يرمز إليها، فان الرموز لا تعيّن اعتباطا كما الحال في العلامات الاصطلاحية ولكنها تنشأ "من اللاوعي الفردي أو الجمعي"[٧].

وبالتالي لها امتدادها في الحياة واضمحلالها وموتها(في بعض الحالات). فالرمز "يكشف عن مراتب للحقيقة تكون مجهولة بالنسبة لنا"، وفي نفس الوقت "يطلق أبعاد وجواهر نفوسنا"[٨]. وهي تنطبق على مظاهر العالم الجديدة التي تكشف عنها. وأوضح

الأمثلة على هذه الوظيفة الثنائية نجدها في الفنون التي " تخلق رموزا لمستوى من الحقيقة لا يمكن الوصول إليها بطريقة أخرى"[٩]، وفي نفس الوقت تكشف عن الحساسيات والطاقات الإدراكية في نفوسنا.

يرى تيليش Tillich أن المعتقد الديني، الذي يمثل حالة وجودية "متعلقة أساساً بالمطلق، لا يمكن أن تعبر عن نفسها إلا باللغة الرمزية". "ان أي شيء نقوله عما يتعلق بنا جوهرياً أسميناه إلهاً أم لم نسمه، فإن له معنى رمزياً، يشير إلى ما وراء نفسه، ويشارك فيما يشير إليه، ولا يمكن للإيمان أن يعبر عن نفسه بأية طريقة أخرى وافية بالمراد. فلغة الدين هي لغة الرموز"[١٠].

يوجد بحسب Tillich عبارة واحدة فقط حرفية، غير رمزية، يمكن أن تقال عن الحقيقة المطلقة، وهي ما يسميه الدين إلهاً- إن الإله هو الوجود نفسه، وعدا ذلك فجميع العبارات اللاهوتية- كقولنا أن الإله أزلي، وحيّ، وخير، وشخصي، وأن الإله هو الخالق، وأنه يحب مخلوقاته- تكون رمزية:

لا شك أن أي حكم على الإله ينبغي أن يكون رمزياً؛ لأن الحكم الجازم يستخدم جزء من التجربة المحدودة ليقول شيئاً عنه، ثم يسمو بمضمون هذا الجزء رغم أنه يتضمّنه وجزء الحقيقة المحدودة، الذي يصبح وسيلة للحكم الجازم عن الإله، بإثباته ونفيه في الوقت نفسه ليصبح رمزاً ، لأن التعبير الرمزي، هو ما ينفي معناه الحقيقي بما يشير إليه، وكذلك يثبته، وهذا الإثبات يعطي التعبير الرمزي أساساً كافياً للدلالة على ما وراءه[١١] . لذا يمكن لفكر تيليش Tillich عن الخصائص الرمزية للغة الدين- ككثير من أفكاره المركزية أن تتطور في أحد اتجاهين متقابلين، وقد عرضت هذه الفكرة في كتابات تيليش Tillichبطريقة إجمالية غامضة ورمزية. وسوف نتطرق لمبدأ تيليش Tillich في تطوره التوحيدي المشار إليه في الفصول اللاحقة المتعلق بنظرية ج.هـ. راندال J.H.Randal,jr وكيف يمكن له أن يتطور طبيعانيا.

ثمة وجه سلبي لمبدأ تيليش Tillich في لغة الدين- وهو مستخدم في اللاهوت اليهو- المسيحي، وينطبق على الوجه السلبي لمبدأ التمثيل، يؤكد أننا لا نستخدم اللغة البشرية حرفياً، أو كمشترك معنوي عندما نتحدث عن المطلق؛ لأن تعابيرنا يمكن اشتقاقها فقط من حياتنا البشرية المحدودة، وبالتالي، إنها ليست كافية للكلام عن الإله. وعند الاستعمال اللاهوتي لها تكون مجتزأة المعاني " نفية بما تشير إليه". أما على المستوى الديني فيشكّل هذا المبدأ تحذيراً من طريقة التفكير الوثنية بالإله، بتصويرها له كمجرد كائن بشري ضخم (تجسيمه).

أما التعاليم البناءة في نظرية تيليش Tillich، فهي تلك التي تقدم بديلاً عن مبدأ التمثيل أي "نظرية المشاركة"، التي تقول أن الرمز يشارك في الحقيقة التي يشير إليها. وهنا لا يوضح تيليش Tillich أو يعرّف بدقة ووضوح فكرة المشاركة الأساسية. تأمل مثلاً العبارة الرمزية " إن الإله خيّر"، هل الرمز في هذه الحال هو عبارة " الإله خيّر" أو أنه مفهوم "خيرية الإله"؟ وهل يشارك هذا الرمز في الوجود نفسه بنفس المعنى الذي يشارك فيه العلَم في منزلة وكرامة الأمة؟، وما هو هذا المعنى بالتحديد؟ لا يحلل تيليش Tillich هذه المسألة- التي يستخدمها في عدة أماكن يشير فيها إلى ما يعنيه بمشاركة الرمز بما يرمز إليه، وبالتالي لا يتضح بأي وجه يفترض أن يكون الرمز الديني مشابها .

ومرة أخرى وبحسب تيليش Tillich، إن كل ما هو موجود يشارك في الوجود نفسه، فما الفرق إذن، بين الطريقة التي تشارك بها الرموز في الوجود نفسه، وبين الطريقة التي تشارك بها باقي الموجودات فيه؟

إن تطبيق "الخصائص الرئيسية الأخرى لكل رمز على التعابير[١٢] اللاهوتية- بحسب نظرية تيليش Tillich الملخصة أعلاه- تثير أسئلة أخرى. فهل من المعقول القول أن العبارة اللاهوتية المعقدة مثل "الإله غير متوقف بوجوده على أية حقيقة خارجية" نشأت من اللاوعي، سواء كان فردياً أو جماعياً؟ الا يبدو على الأرجح أن فيلسوفاً لاهوتياً صاغها بعناية؟ وبأي معنى يمكن لهكذا جملة أن تكشف عن "مراتب الحقيقة المخفية علينا"، وعن "العمق المخفي لنفس وجودنا" ؟ تبدو هاتان الخاصيتان الرمزيتان قابلتين للانطباق على الفنون أكثر من الأفكار والعبارات اللاهوتية، وإن غرض تيليش Tillich الفعلي هو تشبيه الإدراك الديني بإدراك الجماليات، الذي يوحي به تطور فكره باتجاه المذهب الطبيعي، الذي سنتحدث عنه لاحقاً . هذه بعض الأسئلة التي يطرحها موقف تيليش Tillich وفي افتراض الأجوبة عليها: فإن تعاليم تيليش Tillich ورغم ما فيها من إيحاءات قيمة، لا تصل إلى مستوى الطرح الفلسفي المفصلي.

التجسد ومشكلة المعنى.

يدّعي مبدأ التجسد (الذي يميّز بكل مستتبعاته المسيحية عن اليهودية) أنه يقدم حلا جزئيا لإشكالية المعنى اللاهوتي. إذ أن هناك تمييزاً بين الصفات الإلهية الميتافيزيقية (الأبدية، اللامحدودية، وغيرها...)، وبين الصفات الإلهية الأخلاقية

(الخيرية، الحب، الحكمة..) حيث تدّعي عقيدة التجسد أن الصفات الإلهية الأخلاقية (و ليس الميتافيزيقية) قد تجسدت، بقدر الإمكان، في حياة بشرية محدودة، أي بيسوع. وهذا الادعاء جعل الإشارة ممكنة إلى شخص المسيح، كمظهر لما تعنيه قضايا مثل " الإله خيِّر" و "الإله يحب مخلوقاته البشرية". فالصفات الإلهية الأخلاقية تجاه البشر تجسدت في المسيح، وعبر عنها بوضوح في تعاطيه مع البشر. مثلاً يتضمن ادعاء التجسد: ان محبة يسوع للمرضى، ولذوي العمى الروحي، هي محبة الإله لهم، وأن غفرانه للخطايا، هو غفران الإله، وإدانته لأصحاب الديانات المدعاة، هي إدانة الإله لهم. وعلى أساس هذا الاعتقاد فإن حياة المسيح كما صورت في العهد الجديد، هي الأساس في التعبير عن الإله. فمن خلال موقف الإله في المسيح تجاه عينة عشوائية من رجال ونساء فلسطين القرن الأول يمكن إثبات مثلاً، أن حب الإله متواصل في الخصائص مع ما ظهر في حياة المسيح(١٣) .

استخدم آيان كرومبيIan Crombie مبدأ التجسد فيما يتعلق بنفس الإشكالية مع بعض الاختلاف، "ما نفعله [يقول في سياق مناقشة توضيحية لإشكالية المعنى اللاهوتي] هو في جوهره تفكير بالإله من خلال الأمثال" ، ثم يتابع كما يلي:

ما نقوله عن الإله نقوله بسلطة وأفعال المسيح، الذي تكلم بلغة بشرية، مستخدماً الأمثال الحقيقية، وهكذا علينا نحن أن نتكلم عن الإله بالأمثال- الأمثال الآمرة، والأمثال المفوضة، عارفين أن الحقيقة ليست ما يمثله المثل حرفياً، مدركين أننا نرى الآن من خلال زجاجات سوداء، ولكننا نثق بهذه الرؤية، لأننا نثق بمصدر المثل. وإيماننا بالأمثال وبتأويلها في ضوء بعضها الآخر، لن يخرجنا عن الهدى، وسوف نحصل على هكذا معرفة بقدر ما نحتاج الحصول عليها لأجل تأسيس الحياة الدينية(١٤).

لا معرفية اللغة الدينية.

عندما نثبت ما نعتبره واقعاً (أو ننفي ما هو مدعى أنه واقع) نكون قد استعملنا اللغة على نحو معرفي، "عدد سكان الصين مليار نسمة"، " انه صيف حار"، " اثنان زائد اثنين يساوي أربع"، و" أنه ليس هنا" هذه كلها تعابير معرفية، ونحن نستطيع أن نتعرف على هذا النوع من التعابير ونحكم عليه بالصحة أو الخطأ.

وهناك نوع آخر من التعابير لا يمكن وصفه بالصدق أو الكذب؛ لأن لهذا النوع من التعابير وظائف مختلفة عن وظائف النوع الأول. فنحن لا نسأل عن التعجب أو صيغة

التعميد، أو صيغة الأمر إذا كانت صادقة؛ لأن وظيفة التعجب هي التنفيس عن المشاعر. ووظيفة الأمر هي توجيه أفعال الآخر، وصيغة "أعمدك..." هي إنجاز التعميد. والسؤال الذي يطرح هو ما إذا كانت التعابير اللاهوتية من قبيل " الإله يحب البشر" هي تعابير معرفية أم غير معرفية، وهذا الاستفهام يقسم بالقسمة الأولية إلى قسمين:

١. هل يقصد مستخدمو هذه التعابير بها أن تكون قابلة للتأويل االمعرفي؟

٢. هل هناك خصائص منطقية يمكن أن نحكم من خلالها، بصدق هذه التعابير أو كذبها بصرف النظر عن القصد؟

لاشك ان المتدينين عادة، يؤمنون بحقائق تاريخية يتحدثون عنها بعبارات من قبيل "الإله يحب البشر"، ليس فقط كقضايا تصورية، بل كقضايا تصديقية مطابقة للواقع. ولسنا مضطرين للوقوف عند دراسة الفرق بين الحقائق الدينية، والحقائق التي يكشف عنها الإدراك الحسي، والعلوم. فالمؤمنون العاديون في المنظومة اليهو- مسيحية، يعتقدون أن الحقائق، والوقائع، والمعتقدات الدينية، لها بعدها التصديقي المطابق للواقع. ونحن نشهد في هذا العصر عدداً متزايداً من النظريات، التي تتعامل مع لغة الدين، كلغة غير معرفية. وسوف نعرض ثلاثاً من هذه النظريات كنماذج مختلفة إلى حد ما في الفقرتين التاليتين:

نجد تعبيراً واضحاً عن النموذج الأول في كتاب The Role of Knowledge in western religion[١٥] دور المعرفة في الأديان الغربية" لـ ج هـ. راندال J.H.Randall الذي يشير عندما يصف، بشكل عرضي، كيف يمكن للرموز الدينية القريبة جدا من تيليش Tillich أن تستخدم في خدمة الطبيعيين[١٦].

يتصور راندال J.H.Randall الدين كنشاط بشري، وهو كمثيليه العلم والفن، قدم مساهماته الخاصة للحضارة الإنسانية. أما المادة المميزة التي يعمل بها الدين فهي مجموعة الرموز والأساطير، "ما يهم أن ندركه. يقول J.H.Randall أن الرموز الدينية تنتمي إلى مجموعة الرموز الفنية والاجتماعية، التي تعد لا تمثلية ولا معرفية، وهكذا رموز لا معرفية يمكن القول انها ترمز لا لبعض الأشياء الخارجية التي يمكن الإشارة إليها بمعزل عن وظيفتها، بل انها ترمز لتلك الوظيفة بالذات "[١٧].

وللرموز الدينية أربع وظائف بحسب راندال : J.H.Randall الأولى: أنها تحرك المشاعر وتدفع الناس للفعل؛ و لهذا السبب يمكن أن تقوّى الالتزامات العملية للناس. تجاه ما يعتقدون أنه الحق. والوظيفة الثانية: أنها تحفز العمل التعاوني، وكذلك ربط التجمعات من خلال مسؤولياتها المشتركة تجاه رموزها. والوظيفة الثالثة للرموز الدينية:

هي أنها تقدر على إيصال خصائص التجارب التي لا يمكن التعبير عنها بالاستعمال الحرفي للغة. والوظيفة الرابعة أنها تبث الروح في التجربة البشرية، وتوضحها في مظهر من مظاهر العالم يمكن تسميته بـ " نظام الروعة" او الالوهة. يقدم راندال J.H.Randall في سياق وصفه للوظيفة الأخيرة تشبيهاً جمالياً:

يعلمنا عمل الرسام، والموسيقي، والشاعر،كيف نستخدم أعيننا، وآذاننا،وعقولنا، ومشاعرنا بطاقة وبراعة أعظم. ويجعلنا نرى الخصائص الجديدة التي يكسو بها العالم المشتمل على روح الإنسان نفسه... وهل لهذه الأعمال وجود مع الأنبياء والقديسين، بحيث انها تستطيع فعل شيء يؤثر على التغيير فينا وفي عالمنا، ويعلمنا كيف نفهم حقيقة البشر، وما يمكن لهذه الحقيقة أن تكونه. انها تعلمنا تمييز ما تستطيع الطبيعة البشرية أن تنتجه في ظروفها الطبيعية والمادية، وتفتح قلوبنا لتلقي الخصائص الجديدة التي يكسو بها العالم المشتمل على روح الإنسان نفسه. وهي تمكننا من رؤية واستشعار الأبعاد الدينية لعالم أفضل -"نظام الروعة" - وتجربة البشرية فيها ومعها، انها تعلمنا كيف نجد الإله، وتجعلنا نرى قبسات منه(١٨).

ونلاحظ أن موقف راندال J.H.Randall يمثل تحولاً جوهرياً عن الفرضيات التقليدية للديانات الغربية. فالكلام عن " إيجاد الألوهة" ورؤيتها "رؤية الإله" لا يعني به راندال J.H.Randall الإشارة أن الإله أو الألوهة موجودة باستقلال عن الذهن البشري، بل يتكلم بلغة رمزية. فالإله "هو مثالنا الأعلى، وقيمنا الضابطة، واهتمامنا الأقصى(١٩) "، وهو "رمز عقلي للأبعاد الدينية، والقداسة" (٢٠).

هذا البعد الديني هو " خاصية يجب تميزها في تجربة البشر للعالم، وفي روعة النظرة التي ترى وراء الواقع مملكة الخيال الكاملة والأبدية"(٢١) .

هذه العبارة الأخيرة مفعمة بالخطاب الفلسفي، الذي يمكن بغير قصد أن يضفي شيئاً من الغموض على المسائل الأساسية.

إن نتاجات المخيلة البشرية ليست أزلية، فهي لم تكن موجودة قبل وجود البشر أنفسهم، ويمكن لها آن تستمر. - ولو ككيانات متخيلة- فقط في فترة وجود البشر. فالمقدس كما يعرفه راندال J.H.Randall هو البنية الذهنية المؤقتة أو هو كعرض مصور لحيوان نشأ حديثاً يسكن في أحد الأقمار أو النجوم الصغيرة. إذن الإله بحسب هذه النظرة، ليس الخالق وحاكم الكون المطلق، بل هو موجة خيال سريعة الزوال في زاوية صغيرة من الزمان والمكان..

تعبر نظرية راندال J.H.Randall في الدين ووظيفة لغة الدين بشكل واضح عن

طريقة في التفكير، واسعة الانتشار، تتميز بها ثقافتنا، ويمكن تلخيصها بطريقة تكون فيها كلمة "دين" ("أو إيمان" المستعملة كرديف) قد أتت لتحل مكان كلمة "إله". وفي سياقات أثيرت فيها سابقاً أسئلة وحواريات حول الإله، ووجود الإله وصفاته، وغاياته، وأفعاله تطرح فيها أسئلة من نفس النوع تعنى بالدين، وطبيعته ووظيفته، وشكله، وقيمه العملية. ثم حصل تحول من لفظة " إله" كعنوان لمجموعة من الألفاظ، وأساليب التعبير، لصالح عنوان آخر ينتمي لنفس الأسرة اللغوية هو "الدين".

ووفقاً لذلك، هناك كثير من النقاشات الدينية، التي تعتبر مظهراً للثقافة البشرية. وكما يقول راندال : J.H.Randall الدين الذي نراه الآن هو مشروع يحقق وظيفة اجتماعية لا غنى عنها، لذا يوجد في كثير من الجامعات والكليات، فروع وأقسام مخصصة لدراسة تاريخ وأشكال هذه الظاهرة، ولما قدمته من مساهمات لثقافتنا عموماً.

وبين الأفكار التي عولجت إلى جانب، المقدس، والمحرم، والعبادة، وغيرها.. هناك فكرة الإله، التي تفهم في الدراسات الأكاديمية كموضوع فرعي ضمن موضوع الدين الأعم.

وعلى مستوى أكثر انتشارا، ينظر للدين نظرة سيكولوجية، وبأنه نشاط إنساني، وظيفته العامة تمكين الفرد من تحقيق الانسجام الداخلي، والانسجام مع البيئة المحيطة. كما ان هناك طريقة مميزة ينجز بها الدين هذه الوظيفة، وهي حفظ وتعزيز بعض الأفكار والرموز العظيمة، التي تملك القوة في تنشيط السعي لتحقيق الطموحات. وأكثر الرموز أهمية وثباتاً هو الإله؛ لأنه على المستويين الأكاديمي والعام، يعرّف كواحد من المفاهيم التي يعمل بها الدين، ولا يعرّف الدين بعبارة الإله التي تشكل حقلاً للمفاهيم المتغيره حول الكائن فوق الطبيعي.

وقد غيرت إزاحة الدين للإله- التي ارتكزت عليها العديد من المحاضرات- من نمط الأسئلة التي كانت تسأل بإصرار حول هذه النقطة. فقد كان السؤال الطبيعي بخصوص الإله متمحوراً حول وجود، وواقعية هذا الإله. ولا مجال لطرح هذا السؤال بخصوص الدين. فوجود الدين واضح، والأسئلة المهمة التي تطرح حوله هي أسئلة تتعلق بالأهداف التي يحققها للبشرية. وما إذا كانت هذه الأهداف مثمرة، وإذا كانت كذلك، فبأي اتجاهات يمكن تنميتها لتصبح أكثر فائدة؟ وتحت ضغوطات هذه الاهتمامات، لم تعد مسألة حقانية الاعتقادات الدينية هي الأساس، بل أصبحت مسألة ما لهذه الاعتقادات من قيمة عملية، تتصدر كل الاهتمامات.

فهل يشكل هذا الحكم البراغماتي، بديلاً لمفهوم موضوعية الحقائق الدينية القديم؟، وهل يشكل بديلاً طبيعياً للإيمان المتضائل؟ هذا ما أكدت عليه الملاحظات اللاأدرية لجون ستيوارت ميل في بحثه المشهور The Utility of Religion " فائدة الدين".

"إذا كان الدين، أو أي شكل جزئي منه، صحيحاً، تكون فائدته معه بلا دليل. وإذا كانت المعرفة الأكيدة لنظام الكون، وللسلطة الكونية التي تحكم مصيرنا، غير ذات فائدة، فليس من السهل معرفة ما هو الذي يمكننا أن نعتبره مفيداً.

وسواء أكان الإنسان في مكان مريح أم غير مريح، فمن النافع له أن يعرف أين هو. وطالما أن البشر قد قبلوا تعاليم دينهم كحقائق موضوعية، وإيمانهم بهذه الحقائق كإيمانهم بنفس وجودهم، وبوجود الأشياء حولهم، فمن الممكن أن لا يخطر ببالهم السؤال عن فائدة الإيمان. ولن تحتاج مسألة منفعة الدين للإثبات، ما لم تضعف حجية حقانية هذا الإيمان، وينبغي أن يتوقف الناس عن الإيمان، أو عن الاعتماد على إيمان الآخرين، قبل أن يقل عندهم عنصر الدفاع بلا وعي.

أن المناقشة في مسألة منفعة الدين تجذب وتغري غير المؤمنين بممارسة حالة نفاق حقيقية، أو أنصاف المؤمنين بتحويل بصرهم عن ما يمكن أن يهز إيمانهم غير المستقر. وأخيراً، الأشخاص الذين يمتنعون عن التعبير عن ما يختلج داخلهم من شكوك. فكيف يكون نسيج بهذا القدر الهائل من الأهمية للبشرية متزعزع الأسس، يقف البشر من حوله حابسي أنفاسهم خوفاً من انهياره في أية لحظة[٢٢] .

إذا قارنا هذا الحكم على منفعة الدين وليس على واقعيته، بالأفكار الموجودة في الأمثلة الإيمانية العظيمة في الكتاب المقدس، سنصطدم للوهلة الأولى بصورة عكسية مذهلة. فهناك فرق كبير بين خدمة وعبادة الإله ، وبين "كون الإنسان مهتما بالدين"؛ فالإله إذا كان حقيقياً- هو خالقنا ويفوقنا بصفاته اللامتناهية، بالغنى والقدرة، و هو يعلم ما تخفي الصدور، ويعلم بكل الرغبات، ولا يخفى عليه خافية". ومن جهة أخرى، يشكل الدين بالنسبة لنا واحداً من الاهتمامات المتنوعة، التي يمكننا اختيار متابعتها بممارستنا الدين. كذلك تلعب الأديان دور المقوم، ويمكن تصنيف الإله ضمن دائرة ما تقيمه. ولا حاجة لإخضاع حياتنا لرحمة الإله وقضائه. بل يمكن بدل ذلك التعاطي مع دين يكون فيه الإله مجرد فكرة، أو تصوراً نستطيع اقتفاء أثر تاريخه، ونقدر على تحليله وحتى تعديله. فالإله ليس كما هو في الفكر الكتابي سيد السماوات والأرض، والحي الذي ينحني الرجال والنساء برهبة لعبادته، ويقفون بفرح لخدمته. إن المصادر التاريخية للنظرة السائدة الآن وربما الأكثر سيطرة عن الدين، تمثل تطوراً منطقياً، في

المجتمعات الصناعية التي تسمى علمية ووضعية وطبيعية. وتطورها هذا يرتكز على فرضية أحدثتها المعرفة والإنجازات العلمية الهائلة والمثيرة ذات النمو المتسارع، تلك الحقيقه التي تعني أن أية ظاهرة، أو ما يمكن أن يكون مظهراً للواقع، يمكن إيجاده في تطبيق المناهج العلمية المتاحة والملائمة لتلك الظاهرة. غير أن الإله ليس ظاهرة قابلة للدراسة العلمية، لكن الدين يشكل هكذا ظاهرة. فيمكن أن يكون هناك تاريخ أديان، وظاهرة دينية، وسيكولوجيا الدين، وسوسيولوجيا الدين، ودراسة مقارنة للأديان. وهكذا، صار الدين موضوعاً للأبحاث المكثفة، وصار الإله بحكم الظروف يعرّف كفكرة ناشئة من ظاهرة الدين المركبة.

نظرية برايثوايت Braithwaite اللامعرفية.

يوجد نظرية ثانية حول وظيفة الدين، تؤكد على الخصائص اللامعرفية للغة الدين، وهي النظرية التي طرحها ر.ب. بريثوايت R.B. Braithwaite [٢٣]. إذ يشير في طرحه إلى أن الاحكام الدينية تصلح بالأساس للوظيفة الأخلاقية. وغرض القضية الأخلاقية بحسب براثوايت Braithwaite هو تعبير المتكلم عن ولائه لنمط معين من الأفعال، التي تعبر عن "غاية الأحكام الأخلاقية هي التبعية لنهج سلوكي قصدي". فعندما يؤكد رجل أنه سيفعل كذا وكذا[٢٤]، يستعمل الحكم ليعلن أنه يعتزم بأفضل قدرة لديه- أن يفعل كذا وكذا . وبالطبع، فإن المتكلم أيضاً يصف هذه الطريقة من السلوك للآخرين، وكذلك فإن العبارات الدينية تصف الالتزام بطريقة عيش عامة بعض الشيء، مثلاً: الحكم المسيحي أن الإله محبة، هو دلالة المتكلم على قصد اتباع طريقة عيش ترتكز على المحبة"[٢٥] .

ثم يطرح براثوايت Braithwaite السؤال التالي: عندما يدعو دينان (مثلاً المسيحية والبوذية) إلى نفس الطريقة في العيش، فأين يكمن اختلافهما؟ هناك بالطبع اختلاف كبير في الطقوس، ولكن هذا بنظر برايثوايت Braithwaite ليس على قدر كبير من الأهمية، إذ أن التمايز المهم يكمن في مجموعات القصص (أو الأمثال أو الأساطير) التي ترتبط بطرق عيش الدينين.

ليس ضرورياً بحسب براثوايت Braithwaite أن تكون القصص صحيحة، أو حتى يعتقد أنها صحيحة، فالعلاقة بين القصص الديني، وطريقة العيش الدينية هي علاقة

"سيكولوجية" وعلّية. انها حقيقة سيكولوجيه تجريبية يجد العديد من البشر أنه من السهل أن يحققوا من خلالها مجموعة من الأفعال قد تتعارض مع ميولهم الطبيعية، إذا كانت هذه الطريقة مرتبطة في أذهانهم ببعض القصص. غير أن الرابط السيكولوجي لا يضعف في بعض الناس، اذا كانوا غير مؤمنين بالقصص المرتبطة بطريقة السلوك. لذا نجد إلى جانب الكتاب المقدس، وكتاب الصلاة، ان كتاب (بنيان) (٢٦) "Pilgrim's Progress" Bunyan المعروف بقصصه الخيالية- كان الأكثر تأثيراً في الحياة المسيحية الإنكليزية".

يصرح برايثوايت Braithwaite باختصار أن " الأكام الدينية، - بالنسبة لي - ، هي آحكام على قصد تنفيذ نمط من السلوك ضمن مبدأ أخلاقي عام، إلى جانب العبارات المفهومة ضمناً أو الواضحة الفهم في بعض القصص"(٢٧).

والآن يمكن أن نطرح بعض المسائل للمناقشة:

١. كما الحال في نظرية Randall، يعتبر Braithwaite أن التعابير الدينية تعمل بطريقة مختلفة عن الطريقة التي يستعملها بها أكثرية المتدينين. ففي نموذج Braith-waite المسيحي، يكون للإله منزلة الرمز في القصص الخيالية المتصلة به.

٢. تنص النظرية الأخلاقية التي يؤسس عليها برايثوايت Braithwaite نظريته في لغة الدين، على أن القضايا الأخلاقية، هي تعبير عن القصد الذي يؤكد على العمل بطريقة محددة في هذه القضايا، مثلاً: عبارة "الكذب قبيح"؛ تعني "أنا اقصد أن لا آكذب أبداً"، وإذا كان الأمر كذلك، يلزم أنه سيكون من المستحيل منطقياً، قصد العمل القبيح. وعبارة " الكذب قبيح، ولكني أقصد أن أقول الكذب"، ستكون عبارة متناقضة ومساوية لعبارة " أنا لا اقصد أبدا أن اكذب، لكنني اقصد أن اكذب". إلا ان هذه النتيجة تتعارض مع الطريقة التي نتكلم بها في السياقات الأخلاقية، إذ ان بعض الناس يقصدون، وعن سبق معرفة التصرف بطريقة خاطئة.

٣. إن القصص المسيحية التي يشير إليها برايثوايت Braithwaite في محاضراته، تنتمي إلى نماذج منطقية متنوعة. فهي تتضمن جملاً تاريخية صريحة عن حياة المسيح، وتعابير اعتقادية أسطورية في خلفيتها، وتعابير عن اليوم الآخر، وعن الاعتقاد بوجود الإله. ومن بين هذه الأصناف يبدو آن الصنف الأول فقط يتناسب مع تعريف برايثوايت Braithwaite نفسه للقصة "مسألة آو مجموعة من المسائل التجريبية المباشرة والتي يمكن إخضاعها للاختبار التجريبي"(٢٨). فتعابير من قبيل "كان الرب في المسيح يكسب العالم لنفسه"، أو "الرب يحب البشر" لا تشكل قصصاً بالمعنى الذي أراده برايثوايت

Braithwaite، لكن هذه الفئة من القصص الديني تقيم وزناً فقط للنموذج الخارج نسبياً عن التعابير الدينية، وهي غير قادرة على تكييف التعابير المركزية المباشرة والمميزة دينياً، التي تشير للإله. وإلى حدٍ ما، فإن اعتقاد البشر بالإله هو الذي يرغمهم على طريقة عيش ترتكز على المحبة، وإن أكثر الاعتقادات أهمية تبقى بلا تحليل، ولا يمكن وضعها في الفئة الوحيدة التي يزودنا بها برايثوايت Braithwaite وهي الاعتقادات الحقيقية الخالية من أية إشكالية.

٤. يعتبر براثوايت Braithwaite أن المعتقدات الإلهية، تلائم السلوك العملي للشخص؛ لأنها تزوده بطاقة نفسية وروحية؛ وأن الرؤية الممكنة للمسألة هي أن الأهمية الأخلاقية لهذه المعتقدات تشكل المنهج الذي يجعل طريقة العيش جذابة وعقلية، وقد تبدو هذه الطريقة متناغمة مع خصائص تعاليم يسوع الأخلاقية. الذي لم يطلب من الناس أن يعيشوا بطريقة تتعارض مع رغباتهم العميقة، وتحتاج إلى قدر غير عادي من مقاومة الإغراءات ، بل أعلن انه كشف لهم الطبيعة الحقيقية للعالم الذي يعيشون فيه،وهذا يشكل إشارة للطريقة التي يمكن ان يحققوا فيها أعمق رغباتهم.ثم إن المسيح لم يقترح أي حافز جديد للفعل، ولم يضع هدفاً جديداً يسعى إليه، أو دافعا جديدا باتجاه هدف معروف مسبقاً، بل عوضا عن ذلك، قدم رؤية جديدة للعالم في ضوء ما هو معروف مسبقاً؛ وذلك أن نعيش بعقلانية في العالم، كما عاش هو، وبالطريقة التي وضعها. ثم سعى لاستبدال المواقف وطرق العيش المختلفة، التي تعبر عن إحساس بالقلق الطبيعي إلى حد ما . فلو كان العالم بحقيقته عبارة عن ميدان لتنافس المصالح، التي يسعى كل فرد للحفاظ عليها، وعلى نفسه من أنانية جيرانه المنافسين. ولو كانت الحياة البشرية في أساسها نوعاً من الحياة الحيوانية، ولو كانت الحضارة الإنسانية غابة مهذبة تعمل فيها المصالح الشخصية بحذاقة أكثر- ولكن بالتأكيد ليس أقل من أنياب ومخالب الحيوانات - لكانت مسألة الحصانة بوجوهها المتعددة عقلانية بالكامل. فالبحث عن الأمان في صورة القدرة على الآخرين، سواء أكانت قدرة جسدية أو نفسية، أو اقتصادية أو سياسية، أو بشكل إقرار أو التماس، سيشار إليه بعبارات بشرية. وقد رفض المسيح هذه المواقف والأهداف بارتكازها على تقديرات العالم الخاطئة: لأنها إلحادية، لا تعتقد بوجود إله، أو على الأقل، لا تعتقد بالإله كما يعرفه المسيح، الذي كان أبعد ما يكون عن المثالية،- إذا عنينا بالمثالي من يعتبر القيم الأخلاقية مثلاً لا علاقة لها بالواقع، ثم نصحنا باتباعها بدلاً عن الحقائق الحياتية. فعلى عكس ذلك، كان المسيح واقعياً، أشار إلى الحياة التي يتساوى فيها الجار مع النفس، كما هو واضح في

الطبيعة الحقيقية للكون. وقد حث الناس على العيش بواقعية، واختلفت أخلاقياته عن الممارسات البشرية العادية، لأن نظرته للواقع تختلف عن نظرتنا العامة العادية له. فالأخلاقيات الأنانية إلحادية إلى أبعد الحدود، بينما أخلاقيات يسوع كانت إلهية بنسقها وجذورها. حيث إنها تضع أفقاً لطريقة العيش المناسبة عندما نؤمن بوجود الإله- كما صوره يسوع - من كل قلبنا.

لقد عبر المسيح وبوضوح عن الأساس البراغماتي، وبمعنى ما العقلاني، لتعاليمه الأخلاقية بمثله الذي ضربه عن البيتين المبنيين على الرمل والصخر(٢٩) . فالمثل يدعي أن العالم أنشئ للعيش بالطريقة التي وصفها المسيح، وهي أن يبني الفرد حياته على أسس ثابتة حيث يكون العيش بالطريقة المعاكسة سيراً " بعكس طبع" الأشياء. كما يمكننا التفكير بنفس الطريقة عند الحديث عن الطريقتين، إحداهما تؤدي إلى الحياة، والأخرى إلى الدمار (٣٠). لقد افترض يسوع أن مستمعيه يريدون الحياة بواقعية، وكان همه أن يخبرهم عن الطبيعة الحقيقية للواقع. فمن وجهة النظر هذه، تكون طريقة العيش المرتكزة على المحبة منسجمة طبيعياً مع طريقة بنية الذهن البشري في الاعتقاد بحقيقة الإله كمحبة، كما أن الإيمان بهذه الحقيقة وبالمحبة وبقدرة الإله، يثمر طريقة عيش ترتكز على المحبة.

(هكذا كل شجرة جيدة تصنع أثماراً جيدة)(٣١). فقط إذا كان هذا الإيمان مأخوذا حرفيا وليس مجرد رمز. ولكي نجعل نمط عيش مميزاً وجذاباً وعقلياً في نفس الوقت، يبدو أنه علينا النظر للاعتقادات الدينية، كقضايا يقينية، وليس كمجرد قصص خيالية.

نظرية لعبة اللغة.

الرؤية الثالثة اللامعرفية المؤثرة في لغة الدين، وهي مستقاة من فلسفة فتجنشتاين Wittgenstein ١٨٨٩/ ١٩٥١، التي طورها د.ز.فيليبس D.Z.Phillips(٣٢) وآخرون. بحسب هذه الرؤية تتشكل أصناف اللغات المختلفة، كلغة الدين، ولغة العلم، كـ" لعبة لغة" مختلفة، وهي عبارة عن مظاهر لغوية" طرق عيش مختلفة "ومشاركة من القلب، مثلاً: "طريقة العيش المسيحية" وأمور أخرى هي عبارة عن استعمال الشكل المميز للغة المسيحية، ذات المعايير الداخلية التي تميز الصحيح من الخطأ في هذا العالم من الأحاديث. كما ان الإجراءات الداخلية التي تشكل لعبة لغة ما ، هي بمنأى عن النقد من خارج هذا المركب من اللغة والحياة- بالتالي تكون الألفاظ الدينية في مأمن من النقود

العلمية، وغير الدينية.

وقد يكون مثلاً، مقطع حقيقي من قصة مسيحية، يشير إلى الرجل والمرأة الأولين آدم وحواء، وإلى سقوطهما من النعمة في جنة عدن، ذلك السقوط الذي جعلنا وكل السلالة البشرية مذنبين أمام الإله. وبحسب نظرية الفتغنشتانية الجديدة Neo-Wittgensteinian في لغة الدين، لايمكن ان تصطدم هذه الطريقة من الكلام بالنظرية العلمية، التي تقول أن العنصر البشري لا يتحدر من زوج واحد، أو أن البشر الأوائل لم يعيشوا في الجنة؛ لأن للعلم لعبة لغة مختلفة، لها معاييرها الخاصة المختلفة.

إن ربط الدين بالوقائع الدنيوية، سواء كانت عرضة للملاحظة العامة، أم للبحث العلمي، وان طلب انسجام الاعتقاد الديني مع هذه الوقائع هو بحسب هذه النظرية غير ديني. فالدين نمط مستقل بلغته، التي لا تحتاج مساعدة، ولا هي بحاجة لرد الاعتراضات الخارجية، فمثلاً الحكم على خيرية الإله لا يتضمن شيئاً عن كيفية سير العالم "والسير المستقبلي للتجربة البشرية، لا في هذه الحياة، ولا في الحياة الأخرى. وفكرة أن الدين يخبرنا عن البنية الحقيقية للواقع، ويكشف لنا عن سياق الوجود الأوسع من حياتنا على الأرض، هو بحسب هذه الرؤية خطأ واضح. (علينا إضافة أنه لو كان خطأ، فإنه الخطأ الذي وقع فيه كل مؤسسي ومعلمي الأديان العظام). لقد طبق فيليبس D.Z.Phillips نظرية الدين كلعبة لغة مميزة على موضوعين خصهما: الصلاة والخلود، وسوف أستعمل الأخير لتصوير هذا الافتراض في فلسفة الدين، حيث إن الاعتقاد المسيحي بـ " الحياة الأبدية" يفهم عادة كاعتقاد بالمصير بعد الموت الجسدي. وهو اعتقاد في واقعه إما صحيح وإما خطأ، وإذا كان صحيحاً يمكن إثباته في التجارب البشرية المستقبلية. وكما يرى فيليبس D.Z.Phillips أن هذا الاعتقاد ليس في محله: لان النفس هي الشخصية الأخلاقية:

فقولنا عن شخص أنه "يبيع نفسه من أجل المال "هو مجرد وجهة نظر طبيعية، ولا تستلزم أية نظرية فلسفية حول ثنائية الطبيعة الإنسانية (الوح-الجسد)، بل هي تعبير عن موقف أخلاقي حول هذا الشخص ، تعبر عن الحالة المتدنية التي يكون فيها هذا الشخص. ونفس الإنسان في هذا السياق تشير إلى مدى استقامته، وإلى مجموعة الممارسات والاعتقادات التي اذا مارسها، يمكن ان تكون حاكية عنه. فهل يمكن للكلام عن خلود النفس ان يلعب هذا الدور"(٣٣).

إذا أردنا أن نقوم الحياة الأبدية، نقول إنها جوهر الخير المحض، وهي ليست تعبيرا عن استمرارية هذه الحياة، بل هي شكل من أشكال التقويم. إن الأبدية لا تعني مزيدا

من الحياة.. وكذلك الأسئلة حول خلود النفس لا تبدو أنها أسئلة تعنى بنوعية الحياة التي يعيشها البشر(٣٤) .

ان القيمة الأخلاقية الإيجابية لهذا التفسير تكمن في الانعتاق الذي تحث عليه من الاهتمام بالنفس وبمستقبنها:

"وهذا التخلي {عن فكرة الحياة الدنيا} هو ما يعنيه المؤمن بموت النفس. فهو يتوقف عن رؤية نفسه كمركز لهذا العالم، ودرس الموت بالنسبة للمؤمن يدفعه للاعتراف بما تريد غرائزه الطبيعية مقاومته، أي أنه لا يعترض على طريقة سير الأشياء. وهو مدفوع للاعتراف أن نفس حياته ليست ضرورة"(٣٥).

ومن جهة أخرى، أشار النقاد أنه لايلزم عن حقيقة اهتمامنا الأناني (ونحن بالفعل كذلك غالباً) بإمكانية وجود مستقبل بعد هذه الحياة، نفي أو إثبات هكذا مستقبل. ففي الإيمان المسيحي لم يتأسس مبدأ الاعتقاد بالحياة الأخرى على رغبات البشر، بل على طبيعة الإله الذي خلقنا على صورته، والذي سيمسكنا حبه ويبقينا خارج حدود هذه الحياة. كما ان خلقه للرجال والنساء بهذا القدر من القابليات، التي بدأ إدراكها على الأرض، إنما لأجل تفعيل تلك القابليات والوصول بالإنسان إلى كماله. وكما يقول مارتن لوثر " أن الشخص الذي يكلمه الإله سواء كلمه بغضب، أم برحمة، فهو خالد، وان شخص الإله الذي يتكلم وكذلك كلامه، يشير إلى أننا مخلوقات يريد الإله أن يكلمها بحياة خالدة وإلى الأبد(٣٦).

والنقد الأساس والفعلي الذي تعرضت له النظرة الفتغنشتانية الجديدة في اللغة الدينية، هو أنها ليست (كما تعلن) وصفاً لاستعمال لغة دينية عادية أو طبيعية، ولكنها بالأحرى اقتراح لتأويل جذري جديد للتعابير الدينية، تجرد فيه هذه التعابير وبشكل منظم، من الدلالات والمضامين الشمولية، التي يفترض أنها حملتها دائماً. وليس خلود البشر فقط هو ما أعيد تأويله بشكل أساسي، كما لم يعد الإله حقيقة موجودة باستقلال عن إيمان أو عدم إيمان البشر بها، بل كما يقول فيليبس " Phillipsما يتعلمه المؤمن هو اللغة الدينية، التي يتشارك فيها مع المؤمنين الآخرين. وما أريد قوله أن معرفة كيفية استعمال هذه اللغة هي معرفة الإله " . من جهة أخرى "إن تكوين فكرة عن الإله هي معرفة الإله" . لكن هناك موردا للشك لا مفر منه في هذا الموضع، هو أن لكثير من الناس فكرة عن الإله، وهم يشاركون في اللغة الدينية، ومع ذلك فإنهم لا يعرفون الإله.

الهوامش:

(1) Summa Theologica, Part 1, Question13, Art5; Summa Contra Gentilels, Book1, Chaps. 28-34.

(2) Thomas DE Vio, Cardinal Cajetan, The Analogy of Names, 1506. 2nd ed. (Pitsburgh: Duquesne University Press, 1959).

(3) Friedrich von Hugel's principal works are The Mystical Element in Religion and Eternal Life, and the tow volumes of Essays and Addresses on the Philosophy of Religion each of which is a major classic on its subject

(4) Friedrich von Hugel's Essays and Addresses on the Philosophy of Religion First Series (New York;E.P.Dutton & Co..Inc and London;J.M.Dent & Sons Ltd.,1921), pp.102-3.

(5) This is to be founding Tillich's Systematic Theology and Dynamics of Faith, and in a number of articles: "The Religious Symbol"Journal of LIbiral Religion, 2, no.1 (Summer1940); "Religion Symbol an our Knowledge of God"

(6) Paul Tillich, Dynamics of Faith (New York: Harper & Row, Publishers), p.42.

(7) Ibid., p.43.

(8) Ibid., p. 42.

(9) Ibid., p.42.

(10) Ibid., p.42.

(11) Tillich, Systematic Theology, 1,239.

(12) Tillich, Dynamics of Faith, p. 43.

(13) Ronald Hepburn, Christianity and من اجل نقد هذه الرؤية ، انظر

(14) London: C.A. Watts & Co., Ltd., 1958, and India-) Paradox napolis: The Bobbs-Merrill Co., Inc., 1968), Chap.5.

(15) Ian Crombie, "Theology and Falsification", New Essays in

Philosophical Theoloy, eds. Antony Flew and Alasdair Macintyre (London: S.C.M. Press and New York: Macmil-
Crombie's article, "The Possibili- انظر ايضا lan,1955),pp.122-123.
Statements" in Faith and Logic, ed. Basil ty of Theological
Mitchell (London: George Allen & Unwin., 1957).
(16) J.H. Randall, Jr., The Role of Knowledge in W estern Religion (Boston: Beagon Press, 1958).

(١٧) قال راندال في المقالة التي قدم فيها نفس النظرية في لغة الدين، والتي نشرت عام ١٩٤٥ " ان الموقف الذي أحاول التحدث عنه هنا هو انني جررت لإعطاء مجموعة متنوعة من المحاضرات عن الأساطير والرموز بمشاركة بول تيليش ... وبعد مناقشات مطولة ، وجدنا اننا قريبون جدا من التوافق" The Journal of Philosophy
ان مقالة تيليتش التي تطور فيها تعليمه ١٥٩ . L1,No.5 (March4, 1954)
بوضوح فيما يخص الرموز . باتجاه راندال هي " Religion Symbols and
Knowledge of God'" (18) The Christian Scholar (September 1955).' J.H. Randall, Jr., The Role of Knowledge in Western Religion (Boston: Beacon Press 1958), p.114.

(19) Ibid.,pp.128-29.

(20) Ibid., p.33.

(21) Ibid., p.112.

(22) Ibid., p. 119.

(23) J.S.Mill, Three Essays on Religion (London: Longmans, 1875, and Westport, Conn.: Greenwood Press), pp. 69-70.

(24) R.B. Braithwaite, An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief (Cambridge: Cambrige University Press and Folcroft, Pa.: Folcroft Library Editions,1955). The Existece of God, ed. John Hick (New York: The Macmillan Co., 1964), Classical and Contemporary Readings in The Philosophy of Religion, ed. J.Hick (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1989).

(25) R.B. Braithwaite, Nature of Religious Belief, pp. 12-14.

(26) Ibid., p. 18.

(27) Ibid., p. 27.

(28) Ibid., p. 32.

(29) Ibid., p.23.

(٣٠) متى ٧: ٢٤

(٣١) متى ٧: ١٣-١٤

(٣٢) متى٧:١٦.

(33) D. Z. Phillips, The Concept of Prayer (London: Routledge and Kegan Paul, 1976, and New York: Seabury Press, Inc., 1981): Faith and Philosophical Enquiry (London: Routledge and Kegan Paul, 1970): Death and Immortality (London: The Macmillan Company and New York: St. Martin's Press' 1971): Religion Without Explanation (Oxford: Basil Blackwell,1977); and Belief, Change and Forms of Life (London: Macmillan and New York: Humanities Press, 1986).

(34) Phillips, Death and Immortality, p. 43.

(35) Ibid., pp. 48-49.

(36) Ibid., pp. 52-53.

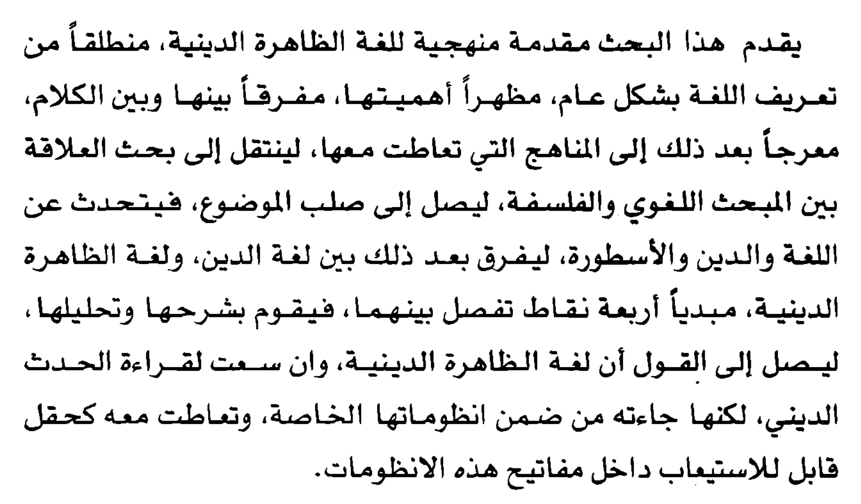
(37) Quoted by Emil Brunner, Dogmatics,2,tans. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster press, 1952) p. 69.

(38) Phillips, The Concept of Prayer, p. 50.

(39) Ibid., p. 18.

مقدمات منهجية للغة الظاهرة الدينية

شفيق جرادي



يقدم هذا البحث مقدمة منهجية للغة الظاهرة الدينية، منطلقاً من تعريف اللغة بشكل عام، مظهراً أهميتها، مفرقاً بينها وبين الكلام، معرجاً بعد ذلك إلى المناهج التي تعاطت معها، لينتقل إلى بحث العلاقة بين المبحث اللغوي والفلسفة، ليصل إلى صلب الموضوع، فيتحدث عن اللغة والدين والأسطورة، ليفرق بعد ذلك بين لغة الدين، ولغة الظاهرة الدينية، مبدياً أربعة نقاط تفصل بينهما، فيقوم بشرحها وتحليلها، ليصل إلى القول أن لغة الظاهرة الدينية، وان سعت لقراءة الحدث الديني، لكنها جاءته من ضمن انظوماتها الخاصة، وتعاطت معه كحقل قابل للاستيعاب داخل مفاتيح هذه الانظومات.

ويختم بأن لغة الظاهرة الدينية لغة تحميلية إسقاطية أكثر مما هي محايدة. ولعلنا نستطيع القول ان هذه اللغة متعددة، بحيث انها تتفرع إلى لغات، فهناك اللغة الاجتماعية، واللغة النفسية، واللغة المنطقية، واللغة الثقافية، واللغة الفلسفية لقراءة الظاهرة الدينية.

يكتسي مبحث اللغة جنبة من العلمية المختصة بالمنتوج المعرفي المتعلق بالإنسان، بحيث لا يمكن لنا الحديث عن الإنسان دون مساوقته بحديث عن اللغة، حتى ان أرسطو عندما أراد ان يطلق مثالا للتعريف بالحد التام، لم يجد أجلى من تعريف الإنسان، ولم يجد أبين لتعريف الإنسان بفصلٍ يساوي تمام نوعه من كلمة "ناطق".. التي تمثل شطراً لصدر التعريف؛ "الحيوان" ومن المعلوم ان كلمة "حيوان" هي جنس الحد التام، وان الجنس في المنطق انما يمثل الطبيعة المبهمة التي لا يستقر معناها الوجودي إلا بفصلها المقوِّم، مما يساوي عند المناطقة والحكماء بين النوع والفصل.. واذا كان الفصل هنا هو "الناطقية" فقد بحث المتتبعون في دلالة هذا اللفظ،فمنهم من اعتبره فطرة العقل وملكة العلم والمعرفة الإرادية.. ومنهم من اعتبره النطق الموشي بوجود ملكة العقل والمعرفة الإرادية.

وبالحالتين فان "الناطق" كان يستدعي معنى الفكر أو المفكر. من هنا جاء تأكيد المناطقة على العلاقة اللزومية، بل الضرورية بين الفكر والنطق..

وهذا ما يجعلنا امام ضرورة التعرض إلى اللغة بما هي كلام أو كتابة تواضع عليها الناطقون المفكرون.

معنى اللغة:

قال الجرجاني في تعريف اللغة: "ما يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"[١]؛ وهو بذلك أعطاها بعد المعنى، أو ان شئت فقل التعبير عن الأغراض والمقاصد فهي التخاطب الجدي الذي يجمع بين الأفراد والجماعات من الناس.. وذلك عبر الكلام وهو " ما تضمن كلمتين بالإسناد" [٢]. ومفرد الكلام.. الكلمة.. و "هو اللفظ الموضوع لمعنى مفرد.. وهي عند اهل الحق ما يكنى به عن كل واحدة من الماهيات والأعيان بالكلمة المعنوية والغيبية والخارجية بالكلمة الوجودية والمجردات بالمفارقات"، وكلمة الحضرة اشارة إلى قوله (كن) فهي صورة الارادة الكلية.. والكلمات القولية والوجودية عبارة عن تعينات واقعة على النفس. إذ القولية واقعة على النفس الإنساني، والوجودية على النفس الرحماني الذي هو صور العالم كالجوهر الهيولاني وليس الأعين الطبيعية، فصور الموجودات كلها طارئة على النفس الرحماني وهو الوجود.. والكلمات الإلهية ما تعين من الحقيقة الجوهرية وصار موجوداً"[٣].

هذا وقد نسميها القول.. والقول "هو اللفظ المركب من القضية الملفوظة أو المفهوم المركب العقلي في القضية المعقولة"(٤).

وقد نسميها الكتابة، وهو لفظ "يقال في عرف الأدباء لانشاء النثر كما ان النثر يقال لانشاء النظم، والظاهر انه المراد ها هنا لا الخط"(٥). اذ يمكن اعتبار التعبير بالخط عن المقاصد شكلاً من اشكال اللغة..

وبالحقيقة، فان هذه التصنيفات هي من باب ايراد الأشكال التعبيرية للمعنى والتي تنتظم تحت اسم اعم هو اللغة.. مما يسمح لنا ان نتحدث عن لغة القول، ولغة الكتابة، ولغة الخطابة، ولغة الكلام وحتى لغة العقل عند البعض، وغير ذلك... هذا وتحمل هذه الأشكال انساقاً من التعبير المضموني اذ بعضها ظاهر وحرفي وبعضها مجازي، ومكنى، وحقيقي، وتمثيلي، وغير ذلك..

وهذا التكثر هو الذي استدعى البعض ان يبحث في اللغة عن القاسم المشترك، بحيث ذهب ابن جني لاعتباره " التصوّت" عندما اعتبر ان اللغة "مجموعة من العلامات والرموز الصوتية"(٦).

وان بدايات استقائها انما كان من الأصوات الطبيعية المسموعة لدوي الريح، وهزيم الرعد، وخرير المياه، ونعيق الغراب وصهيل الفرس..

في الوقت الذي مال الجرجاني إلى اعتبار المعنى كأصل ناظم للغة.. وعمل على ان يفرق بين الكلام الذي هو مجرد اللفظ واللغة التي هي مضامين اللفظ، ذاهباً لاعتبار ان اللغة هي الأصل الذي ينطوي على الفضل والشرف..مستشهداً بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وقيل يا ارضي ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي، وقيل بعداً للقوم الظالمين ﴾(٧). فيعلق الجرجاني هنا: "فتجلى لك منها الاعجاز وبهرك الذي تسمع وترى.. ومعلوم ان مبدأ العظمة في ان نوديت الأرض ثم أمرت، ثم في ان كان النداء (بيا) دون أي نحو يا ايتها الأرض، ثم اضافة الأرض ثم الكاف دون ان يقال: ابلعي الماء، ثم ان اتبع نداء الأرض وامرها بما هو شأنها نداء السماء وامرها كذلك بما يخصها، ثم ان قيل وغيض الماء فجاء الفعل على صيغة فعل الدالة على انه لم يغض الا بأمر آمر، وقدرة قادر، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى: وقضي الأمر، ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور وهو استوت على الجودي، ثم اضمار السفينة قبل الذكر كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشأن. ثم مقابلة قيل في الخاتمة بقيل في الفاتحة، افترى لشيء من هذه الخصائص التي تملؤك بالإعجاز

روعة، وتحضرك عند تصورها هيبة تحيط بالنفس من اقطارها تعلقاً باللفظ من حيث هو صوت مسموع، وحروف تتوالى في النطق؟ أم كل ذلك لما بين الالفاظ من الاتساق العجيب؟"(٨)، ثم يتابع فيقول: "لو ان واضع اللغة كان قد قال (ربض) مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد. واما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك لأنك تقتضي في نظمها آثار المعاني، وترتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو اذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق"(٩).

فالجرجاني إذن فرق بين الكلم بما هو متلفظ متصوت قد تمّ على أساس التواضع.. وبين اللغة كاتساق لمداليل تعبر عن مستويات المعنى وطبائع المدركات..

ومن مجموع ما قيل يمكن لنا ان نستنتج التالي:

أولاً: ان اللغة وان اعتمدت على الحرف والتصوتات لبناء الكلم، إلا ان الكلام هو صورة تميز بين شكل في تأدية المقصد وشكل آخر، وهي أياً كان مصدر تولدها فإنما تخضع بالأخير لما يصطلح عليه الناس كجماعات تتواضع ابتداءً على هيئة لفظية معينة، ثم تأتمر لاحقاً بتلك الهيئة أو الصورة التي بنتها ووضعتها..

وهو ما شكل في محيط اللغة العربية من عودة لمرجعية المسموع في البادية العربية التلقائية والعفوية.. والتي عاد المتقنن العربي ليرسيها على قواعد نحوية واشتقاقات وتصريفات.. وبالتالي فالذي تم انما عبر عن مرجعيتين لوضع الكلام العربي..

- المرجعية البدوية السمعية..
- المرجعية التقعيدية التقنينية العلمية..

وتضافرت المرجعيتان في رسم الصورة بشكلها الذي وصل الينا..

إلا ان اللغة كنظام يحمل كل اسرار الابداع والتعبير والمعنى، فلقد تضافرت وما زالت في تطويره مديات من الفكر والأحاسيس، من الارادات القصدية والخبرية والانشائية، ومن روح إنساني مرهف مع هذا الكائن العضوي المفتوح على التطور بحركة جوهرية تحفظ الهوية، وتلبس المعنى بعد المعنى جرياً مع الحاجات والمصالح والمقاصد والوجود حتى يصل إلى مديات يصرح عن بعضها، ويشار لبعضها الآخر ولو من بعيد....

ثانياً: ان اللغة تحاكي مستويات متعددة. فهي تضبط الصريح من القول ومحكمه.. كما انها تتعالى لتنافس النفس في تجردها..

ثم قد تعلو فوق الذات الفرد المتحيز بحيز الشخص أو المكان أو الزمان لتتشاكل بتوظيفية شبه سحرية (اعجازية) مع الكامل والمطلق... اذ انها بحسب ابن جني: " من

عند الله جل وعز، فقوي في نفسي اعتقاد كونها توفيقاً من الله سبحانه وانها وحي"[١٠].

ولعل منشأ ذهابه إلى كونها توفيقاً من عند الله سبحانه وانها وحي، إشارة إلى طبيعتها التي تختلف عن طبيعة الكلام، مع انها تتحد بالكلام وحدة تامة، يصعب التمييز بينهما..

العلاقة بين اللغة والكلام:

فاللغة بما هي دلالة معنى لا حد لمداها ولا منتهى. بينما الكلام وهو اللفظ محكوم بالكثرة المحدودة... ومن هنا تنشأ صعوبة التعبير، ومن هنا يكون الكلام الجامع للمعنى معجزاً..

وهذا ما اشار لواقعه الكيان الهراسي حينما فصل قائلاً: "وهذا الكلام، إنما هو حرف وصوت، فان تركه سدى وغفلاً امتد وطال، وان قطعه تقطع، فقطعوه وجزؤوه على حركات اعضاء الإنسان، التي يخرج منها الصوت، وهو من أقصى الرئة إلى منتهى الفم، فوجدوه تسعة وعشرين حرفاً لا تزيد على ذلك، ثم قسموها على الحلق والصدر والشفة واللثة، ثم رأوا ان الكفاية لا تقع بهذه الحروف، التي هي تسعة وعشرون حرفاً، ولا يحصل له القصور بإفرادها فركبوا منها الكلام ثنائياً وثلاثياً ورباعياً وخماسياً، هذا هو الاصل في التركيب، وما زاد على ذلك يستثقل فلم يضعوا كلمة اصلية زائدة على خمسة احرف الا بطريق الالحاق والزيادة لحاجة، وكأن الأصل ان يكون بإزاء كل معنى عبارة تدل عليه، غير انه لا يمكن ذلك لان هذه الكلمات متناهية، وكيف لا تكون متناهية مواردها ومصادرها متناهية؟

فدعت الحاجة إلى وضع الأسماء المشتركة، فجعلوا عبارة واحدة لمسميات عدة.. ثم وضعوا بإزاء هذا على نقيضه كلمات لمعنى واحد. والطباع مجبولة على معاداة المعادات، فخالفوا بين الالفاظ والمعنى واحد [١١]. فلما كان هناك اعتراف بصعوبة العبارة في تأدية المعنى جرى الحديث اما حول توسيع الحرف والعبارة أو قدرة المعبر على الاستخدام..

إلا ان الاصل يبقى بالنسبة للغة كامناً في المعنى: ولهذا وجدوا طريقاً للقول بإنسانية اللغة كنظام وظيفته التعبير عند الاقوام على تنوعها.. فبحسب ابن خلدون" : كل منهم - اهل المغرب والأندلس والمشرق - متوصل بلغته إلى تأدية مقصوده، والابانه عما في

نفسه، وهذا هو معنى اللسان واللغة"[١٢] ..

وهذا النحو من المبحث والمعالجة وضعنا امام جملة من الاشكاليات منها:

- علاقة الكلام (اللسان) واللغة بالبعد الفيزيولوجي للإنسان..
- العلاقة مع الثقافات والبيئات الخاصة.
- العلاقة مع الطبيعة الفطرية للإنسان..
- العلاقة مع المجتمع والمؤسسة المدنية.
- العلاقة مع الذات والنفس.
- العلاقة مع الاعتقادات.
- العلاقة مع الماورائيات.

وهذا عينه ما سيفتح المجال واسعاً وخصباً أمام اتساع ميادين البحث اللغوي. بما هو خارج اللسان وحده، اذ البحث اللغوي سيفرض لمعرفته التعرف ايضاً إلى جملة الحقول التي أشرنا إليها آنفاً بما هو خارج اللسان وحده.. بل وبما هو خارج اطار اللفظ والحرف وحده، مما سيفرض بناء علاقة لازمة لفهمه مع مقاربات ومقارنات لبقية انواع اللغات اللفظية، غير العربية، وذلك للتعرف إلى بناءاتها اللغوية وإلى أي مدى ستكون مفضية للتعرف إلى وحدة الناتج الإنساني التعبيري كحاجة وحقيقة إنسانية شاملة يتمثل باللغة..

وهذا ما لحظته بعض الدراسات اللغوية الحديثة اذ قالوا: "ولا يفوتنا ان نذكر ان العلماء العرب، قد جمعوا في تعريفاتهم، عدداً من المسائل، تماثل نظائرهم، عند العلماء الغربيين المحدثين، تكاد تقاربهم من حيث الكمية، وهذه المسائل هي:

١. اللغة عبارة عن اصوات.
٢. اللغة تتألف من كلمات.
٣. اللغة وسيلة تتنوع وتختلف باختلاف اصحابها.
٤. اللغة وسيلة التعبير عن اغراض القوم.
٥. اللغة مواضعة واصطلاح.
٦. اللغة وضعت للمعاني.
٧. اصوات اللغة محدودة متناهية وكذا مفرداتها.
٨. الاصطلاح قائم بشكل أو بآخر ضمن اللغة.
٩. كلمات اللغة تتكون من وحدات منفصلة.
١٠. اللغة قائمة على مستويين وهما: مستوى الاصوات ومستوى الكلمات.

١١. اللغة فعل لساني.

١٢. اللغة ملكة لسانية.

١٣. اللغة عملية مقصودة لذاتها.

١٤. اللغة ميزة إنسانية مكتسبة..

في حين ذكر العلماء العرب ثلاث مسائل لم يذكرها العلماء الغربيون، وهذه المسائل هي:

١. اللغة تتكون من كلمات.

٢. الاصطلاح قائم بشكل أو بآخر ضمن اللغة.

٣. اللغة فعل لساني.

اما المسائل الخمسية التي لم يذكرها العلماء العرب، وذكرها العلماء الغربيون فهي:

١. الوحدات الصوتية متغايرة فيما بينها.

٢. جمل اللغة غير محدودة.

٣. اللغة تنظيم من الاشارات أو الرموز.

٤. اللغة تنظيم من القواعد.

٥. اللغة عادة علامية يكيفها المثير"[١٣] .

ان مثل هذه الجدولة تمكننا من الدخول عبر التعدديات اللغوية، إلى بحث مفهوم اللغة وحقيقتها وبناءاتها ووظيفتها وفلسفتها ونظامها..

وهو ما خلف مناهج معاصرة أو حديثة في دراسة المبحث اللغوي نذكر منها:

١. **المنهج الوصفي:** وهو منهج يتخذ "ثلاثة طرق متكاملة في تحليل الظاهرة اللغوية وصولاً منه إلى تقعيدها وهي: استقراء المادة اللغوية مشافهة، ثم تقسيمها أقساماً وتسمية كل قسم منها، ثم وضع المصطلحات الدالة على هذه الأقسام لنصل بعد ذلك إلى وضع القواعد الكلية والجزئية التي نتجت عن الاستقراء[١٤]..

ولذلك اعتبر الباحثون في اللغة ان العربية ابتدأت وصفية، وان عادت فيما بعد ومارست المنهج المعياري..

٢. **المنهج المعياري:** وهو بخلاف المنهج الوصفي اذ يقوم على فرض القاعدة، ويبدأ بالكليات لينتهي بالجزئيات. وقد عرفته الدراسات اللغوية الاوروبية واستخدمت له عبارة اللغة المعيارية حينما كانت تصف قواعد اللغة العامة، وبذلك فان المنهج المعياري يحمل عادة صفة الاعتماد الرسمي للغة، ويتسم بطابع تعليمي لتمييز الصواب من

الخطأ في اللغة.

٣. **المنهج التاريخي**: وهو يعنى بدراسة "اللغات بالتغير الدلالي للغة، ومراحل تطور لغة واحدة أو مجموعة من اللغات عبر مسيرتها، ومظاهر هذا التطور، واسبابه، ونتائجه، وتوصل اللغويون في القرن الماضي واوائل هذا القرن إلى مجموعة من الأسس والمفاهيم والقواعد مما هيأ إلى بروز علم يدعى بعلم اللغة التاريخي"[١٥]؛ لذلك يمكن اعتبار علم الدلالة أو علم المعنى وتطوراته من ثمار هذا المنهج اللغوي.

٤. **المنهج التحويلي**: وهو منهج لغوي معاصر وواسع الانتشار وقد اعتمد على الكوجيتو الديكارتي كمبدأ لتحليل الظاهرة اللغوية .. وفيه تم البحث عن العلاقة بين اللغة والفكر... وينسب هذا المنهج إلى تشومسكي كأول واضع لأسسه الذي وصف الأمر بالقول: ان الإبداعية تتجلى عبر قدرة المتكلم على انتاج وتفهم عدد غير متناه من الجمل لم يسبق له سماعها من قبل، وتختص هذه المقدرة بالإنسان من حيث هو إنسان، ولانجدها بالتالي عند اي كائن آخر، وتشكل السمة الابداعية مجموعة القواعد الضمنية لدى كل إنسان يتكلم لغة معينة وبالرجوع اليها يتمكن كل فرد ان يعبر وان يفهم في الوقت نفسه جميع ما يراه أو يسمعه من الجمل، فالقواعد الضمنية تمثل للإنسان لا نفاذ له.. ومفهوم الكفاية عند تشومسكي معناها قدرة الفرد على انتاج وفهم الجمل؛ وهي قدرة انطبع عليها الإنسان منذ طفولته وخلال مراحل اكتسابه اللغة، فالعملية اللغوية ملكة لا شعورية في مفهوم تشومسكي..

ويستند المنهج التحويلي إلى أساسين كبيرين في التنظير، هما: التوليد، والتحويل...

أما التوليد فهو يرتبط بمفهوم التوليد الرياضي، اي قابلية المعادلات الرياضية من قيم لا نهاية لها، فهو اذن ليس معيارياً اي يستخدم لمعرفة الصواب والخطأ في اللغة، ولا هو وصف للكلام الفعلي، بل هو قواعد للجملة على أساس انها شكل تجريدي نظري، لتوليد الجمل الصحيحية.. حيث ينظر المنهج التحويلي إلى مبنى الجمل باعتبارين: مبنى ظاهري للجمل، ومبنى باطني لها، وهو المبنى الذي يهتم بالعلاقات المعنوية، في الوقت الذي يهتم المبنى الظاهري بشكل هذه العلاقات.. وتنظم قواعد الاستنباط للغة العلاقة بين المبنيين، فتنطبق على المبنى العميق وتحوله إلى المبنى الظاهري، وتدعى هذه العملية بالتحويل...

وقد اهتم بعض الباحثين بكشف الجوانب التحويلية في النحو العربي، ووجدوها تتمثل بالأمور التالية.

١. قضية الأصل والفرع؛ النكرة اصل المعرفة...
٢. قضية العامل؛ يرى انها تمثل البنية العميقة أو الجانب العقلي والادراكي في اللغة.
٣. قواعد الحذف.
٤. قواعد الزيادة أو الاقحام.
٥. قواعد اعادة الترتيب: التقديم والتأخير وما أشبه، وقد لاحظ هؤلاء الباحثون وجود مثل هذا المنهج في البحث اللغوي عند الاصوليين..

اذ نظر الاصوليون إلى اللغة نظرة عقلية قوامها الادراك والفهم لمعاني الكلمات: مفردة ومركبة والعناية بالأساليب المختلفة للجملة.. وهذا لايتم الا عن فهم الانماط المتباينة للجملة ومعرفة الأنماط الأصولية لها، وبعبارة أخرى محاولة الكشف عن البنية العميقة للجملة وصولاً إلى أشكالها المختلفة في الظاهر، وهذا هو محور النظرية التحويلية[١٦] .

توجه المبحث اللغوي نحو الفلسفة:

انطلاقاً من شبكة المديات التي يحملها المبحث اللغوي، وبالتحديد ما له علاقة بنظريات الوضع، وعلاقتها بالمفاهيم الذهنية، وبالمفاهيم الخارجية، كما ودورها في إبراز مقاصد المتكلم للسامع، ثم بناء مثلث: الذهن / الشيء / الصورة...

وحضور أشكال المتناهي من (الكلم) باللامتناهي من (المعنى) نشأت جملة من الأفكار النقدية التعليلية، والتحليلية، بصيغ فلسفية عند معالجة موضوعية اللغة[١٧].

لتستطلع ماهية اللغة، وفوائدها المتوخاة مستعرضة علاقتها بأقسام وفروع الفلسفة حيث الأنطولوجيا تبحث في جوهر اللغة، والابستمولوجيا تبحث في المعبر اللغوي.

وقد طرحت جملة من الأسئلة عن علاقة الوعي باللغة، وهل هناك مناطق لا تدخلها اللغة؟ وهل يمكن فصل الرمزي عن الوعي؟ وهل يوجد الوعي بدون لغة؟ وما هو المبدأ الأصلاني الذي منه تكون اللغة؟

فاذا كانت اللغة قرين الإنسان وقرين تعبيره عن معرفته، أو ان شئت فقل: قرين معرفته فقد يتصور المتصور انها حاجة رمزية لننقل الأشياء إلينا، كما ولننقل ما يتنامى إلينا، للآخر؛ وهذا قد يعني حصرية دور اللغة في الجانب النفعي، والوظيفة الاجتماعية، إلا ان النظرة الفلسفية حينما تلتقي مع مثل هذا التحليل فهي لن تكتفي

بمجرد العرض التوصيفي للموضوع: لأن الكائن الاجتماعي الذي هو الإنسان سيساوي بحسب مستلزمات التحليل الآنف الذكر ظاهرة لغوية وان متجاوزه ببعض جوانبها، وهذا سيفرض استكمال مسير البحث عن اللغة في أصل وجوده..

فهل ينتمي الإنسان في وجوده إلى هذا العالم المحيط والمباشر والملموس لنتحدث حصراً عن لغة لا تصح إلا عندما تعبر عن وقائع محيطة به؟!!

أم أن المسألة دون ذلك، فالإنسان في علاقته مع الخارج يعيش انفصاماً حقيقياً، وبالتالي فهو لا يدرك محيطه إلا عبر ترميزات تشير إلى مفاصل من التصورات الذهنية البحتة، وكل فرد انما هو عبارة عن كيان مستقل عن الاخر وعن العالم، واذا ما أراد التواصل فما عليه الا توسيط المعبر اللغوي الرمزي للوصول إلى مثل ذاك التواصل، وهذا الأمر محفوف بميزتين، الميزة الفردية التي تحتفظ في قعرها بحقيقتها الصرفة فلا ينفلت منها إلى الآخر _فرداً كان أو عالماً- إلا مقدار ما يحمله الرمز من حدود دلالية، والميزة الثانية اننا حتى نطمئن ونركن إلى صحة مثل هذا العبور الذي يقدمه الينا، الرمز، فما علينا سوى الاطمئنان من صورته، وشكله، -أي بناءه المنطقي- ذلك ان اللغة كمعبر رمزي قد تقع بمنزلقات عما تعاقدنا عليه وعن وظيفتها الفعلية، وبالتالي لا بد للبنية المنطقية ان تحفظ اللغة عن مثل هذا الانزلاق.. ونحن ملزمون بهذه الاجراءات لأننا بها وحدها نحفظ صفاء وطهر الصدق في القضايا كما ونحفظ المعنى، ولو على حساب القعر الأصلاني، أو المنطلق المركز والمبدأ الحدسي للغة...

فحتى لو جاء من يقول ان مبدأ الهوية هو من المبادئ التي تشكل ضابطاً لكل معيار علمي وعملي معرفي، وآمنا بمثل هذا المبدأ، فان علينا اخضاعه للمنطق. فاللغة يجب ان تكون منطقية اي لها رموزها وقواعدها ومسلماتها... حتى ولو كان ذلك على حساب افراغها من اي مضمون أو اي بعد انطولوجي، وهذا ما فتح الباب لضرورة الحديث عن لغة اصطناعية مفرغة من كل مضمون خارج اطار التوظيف البشري المباشر والملموس.

وهكذا "فقد اهتزت اكثر الحقائق القديمة، وظهر ان قوانين العقل الثابتة ليست سوى مسلمات ومواضعات.. فأتى المنطق الرمزي الحديث والشكلانية المعاصرة والاكسيومية الحديثة وألغت فكرة ان القوانين هذه قد اقيمت على الفطرية والوراثة والمبادئ النفسية"(١٨)، لتعمل مسلمات وقواعد اشتقاق رمزية كبديل لتحديد قيمة ثوابت من مثل مبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع..

والملفت ان كل المسألة انما هي اخضاع كل معنى وقيمة إلى صفة شكلانية اسمها البنية المنطقية القياسية الحادة بترميزتها ويبقى السؤال هل هذا هو الإنسان المحكوم

إلى الرقم والرمز الشيئي؟!

أم أن وجود الإنسان هو حضور في اصل الوجود " الديزاين"؟ وبالتالي فاللغة هي الإنسان واللغة هي الوجود، لأنها كينونته التي بها يعبر كموجود عن وجوده..

قد يقال: ان اللغة لا هي هذا ولا هي ذاك: إذ "ليس للغة كظاهرة جوهر وراء حجب المعبر فاللغة كظاهرة هي ذاتها وهي المعبر ذاته"(١٩). وما يجعلها لا متناهية هو غنى مفرداتها وتراكيبها ولا يمكن اخضاعها للآن ولا للنسبي، وهي كالعقل اتساعاً وانسياباً وكالعدد والارقام امتداداً وهي "مرجع الظواهر الأخرى وهي التي تحمل قوانينها، فالشبكات الرمزية المتقدمة من رياضية ومنطقية واحصائية واحتمالية وغيرها هي التي تقدمها اللغة لدراسة الظواهر كلها، فلا يعقل ان تكون اللغة ظاهرة نسبية فالنسبي لا يحمل النسبي، والنسبي لا يعطي معرفة ثابتة فلو كانت اللغة نسبية لما استطاعت ان تحمل المطلق، فالفعل الذي يحدث هو مطلق يحمل باللغة والمعبر فيه هو النسبي، فما يحدث في مكان ما وزمان ما هو مطلق، ويمكن ان ترفعه اللغة إلى الشعور العارف لكن المعبر في الحدث هو النسبي؛ لأنه يخضع لوجهة النظر وللمنظور اللغوي، فدراسة الواقعة يخضع لشبكة رمزية وهذه الشبكة يلتقطها المعبر من اللغة الرمزية، أو يصنعها من هذه اللغة لذا فالواقعة كما تقع هي مطلق، لكن كيف تقع فهي نسبية ومتعلقة بالشبكة الرمزية التي تلتقطها"(٢٠).

فهل بعد هذا يمكن التعامل مع اللغة ككائن مطلق مستقل يأخذ حده ونسبيته من نسبة علاقته وجهة علاقته مع شبكة الرموز الثقافية والشعورية وغير ذلك؟ ام انها على سمة الاطلاق فيها تنبع من دائرة أو بؤرة ما تتسع لمثل اتساعها، ذلك انها نتيجة متولدة من منطلقها المطلق؟

وعليه فما هو ذاك المطلق؟ هل هو الذات المتعالية (الأنا)؟!! ومثل هذا الاعتبار الراجع للأنا المتعالية، ألا يفصل بين الذات والموضوع بحيث يشطر اللغة إلى شطرين. خاصة اذا اعتبرنا ان تلك الذات أمرٌ لا يدرك ولا يعبر عنه، وهو ما استلزمه القول ب " النومن" الكانطي.. اذ على ضوء مثل هذا التفسير سنحصل على لغة تحاكي الموضوع بشكل ظاهر علماً انها تنطلق من مصدر مجهول لا يمكن ان نعبر عنه بأية لغة، بل لا لغة له، وهذا يعني انه فاقد لكل معنى التواصل والتعبير. فكيف يخرج من حرم المجهول معلوماً بيناً؟!!

يبقى ان نعتبر ان هذا المطلق الذي هو مصدر كل لغة تحمل طاقة من المدى الحيوي المولد لكل مجال شعوري ولمعنى كل ذات عارفة، ولكل مضمون يحمله اي شيء من

الأشياء.وهو قد يفترضه البعض سحراً أو أسطورة إلا ان دائرة المعنى كليهما تتقلص كلما ازدادت دائرة الظاهرة المباشرة، وما كان هذا حاله لا يمكن ان نتصوره مصدراً للغة ولشبكاتها وعلاقاتها...

فما هو ذاك المطلق؟!!

لعل هذا السؤال النابع كنتيجة للتحليل السابق سيجد عند الباحثين ميداناً خاصاً له، عند المبحث الديني.. وبالتالي فان الدين قادراً على الإجابة عن مثل هذا التساؤل.. فسيستلزم الأمر الاعتراف بان كل لغة فلسفية أو علمية أو فنية أو حتى أسطورية أو عرفية ستفقد مبررها المضموني، وواقعها الانطولوجي، ومعيارها العلمي مالم تستند إلى الإقرار للغة الدين بالأحقية والأشرفية في كونها المنبع الثر لحركة اللغة وانسيابها وحركتها وتطورها...

ونحن قبل ان نعالج هذه النقطة سوف نشير إلى جملة من الأمور:

الأمر الأول: علينا ان نفرق بين الصورة اللغوية للعبارة، اذ هي تحتمل الجزئية في المدلول والمعنى باعتبار امكان ان تكون معطى من المعطيات المحددة، وبين الصورة المنطقية بما هي دالة كلية، ولا يشترط لدالة العبارة اللغوية ان تكون قائمة في الحيز المكاني المادي، اذ قد تحتل موقعاً في العمق الشعوري المحُرِّض، مثلاً...

الأمر الثاني: بالرغم من ان كل عبارة تشكل تعبيراً لغويا عن أمر ما إلا ان هذه الجزئية لا تساوي تمام اللغة." فجوهر اللغة هو قانون انكشاف المعبَّر اللغوي وانكشاف المعاني اللامتناهية"(٢١) .

الأمر الثالث: ان اللغة كظاهرة تحمل المطلق وتنطلق منه، فانها تتكشف عبر سلسلة من الوجهات والاستعمالات والتجارب التي تقدم للظاهرة رصيداً اضافياً من الغنى...

الأمر الرابع: ان اللغة انما تصدر عن مطاوي الوعي وهي بإشاراتها المباشرة اما تحمل دلالة على الامكان أو الوقوع أو التحقق..

الأمر الخامس: بين اللغة والاعتقاد علاقة حميمة تتداخل فيها المعرفة مع عالم الشعور: بحيث يمكن للغة ان تكون محفزاً نحو المعرفة، ومحرضاً في حركة الشعور، دون ان يعني ذلك انها تأخذ دوماً سلطة التفعيل، بل هي تنطوي من وجه ان تتأثر بمقررات المعرفة وإرادة الشعور وقصديتهما في بناء المعنى.. لذلك عدها البعض كائناً معرفياً متعالياً ينبع من واقع انطولوجي متعالٍ..

الأمر السادس: ان الاختلافات الحاصلة بحسب المدرسة الظاهراتية بين جملة من الأفهام للمعنى اللغوي، إنما يقع خارج الحدس اللغوي، وهذا الأخير هو المنتمي لماهية اللغة التي تحمل بعدها الأنطولوجي وهويتها الخاصة.. لذا فلا يمكن للأفهام المتغايرة ان تكون حرة من دون شروط ضابطة تكون ضابطة حتى للقدرة على التصور كمقدمة للفهم... وان الغنى في التجربة إنما يساعد أكثر على فهم تلك الماهية وترسيخها..

مع الإشارة ان هناك نماذج في العبارة اللغوية حتى لو احتملت تغييرات في شكلها فإنها تبقى تحتفظ بوحدة المعنى... فسواءً قلنا: قتل عليٌّ عمروا أم قلنا: عليٌّ قاتل عمرو..

فان مدلول العبارتين قد بقي على حاله رغم اختلافات الشكل. وإذا ما حصلت أي حيثية جديدة عبر هذا التغيير، فانها لا تطال جوهر اللغة في معناها.. مما يعني ان الثبات في اللغة هو امرٌ اكيد، الا انه ليس ثباتاً سكونياً صامتاً، بل هو ثبات مرن متحرك له شؤوناته، وعنده دوماً ما يحكيه. بمعنى آخر، فان عنده دوماً ما يستبطنه، دون ان يعني ذاك الاستبطان ثنائية الظاهر والباطن كحدين منفصلين؛ بل بمعنى ان الظاهر ينطوي دوماً على باطن هو كماله وحقيقة أنظومته ومعناه، وهذا ما يُفَسِّر العلاقة بين النص والتأويل.. ثم لا يخفى، وعلى ضوء ما تقدم ان هذا التأويل، لا يتم من خارج الظاهرة اللغوية.

الأمر السابع: ان العلاقة القائمة بين الواقع والذهن واللغة، أو العلاقة بين التحقق والشعور والتعبير لا تقع اللغة فيه كصاحبة دورٍ هامشي.. إذ ان الغنى الذي تحمله آية لغة إنما يكشف عن حجم الغنى الذي يحمله شعور التحقق، وعالم الفهم والمعرفة. من هنا كان يحمل غنى اللغة وعداً دائماً بالغنى الحضاري والثقافي..

بعد ذكر هذه الأمور.. فلقد بات علينا ان نعود إلى التساؤل الذي طرحناه قبل ولوجها مسترشدين بها في كثير من مفاصل معالجتنا..

لنتبن دور الدين في نظام اللغة ودور اللغة الدينية في نظام المعرفة والتحقق والوجود..

اللغة /الدين / الأسطورة:

وعلينا في هذه المحاولة ان نحدد ان المقصود من الدين في بعض نظم البحث تم مزجه مع الأسطورة اذ لم يفرق الكثير من الباحثين بين المعنيين: وفي ظني ان سبب هذا الانزلاق الاصطلاحي، انما يعود إلى تطويع الدين كمعنى ليكون مجرد ظاهرة طقوسية،

أو تعبير عن تكتل لجماعة تمارس سلوكاً اعتقادياً معيناً، متجاهلين دور اللغة كمقوِّم للذات، وكفاصل عن ذات آخرى بحيث ان المفردة في المعجم وان أفادتنا معنى ما، لكنه يبقى ناقصاً مالم يقم ضمن سياق جملة لا تنضبط معايير مضامينها إلا في سياق من وحدة الناظم الخاص للخطاب الذي تنتمي إليه والذي يؤسس كما عند " ريكور" انطولوجيا غير مباشرة...

لكننا مع ذلك، فلو تسامحنا عن التدقيق في التفريق بين الدين والأسطورة، خاصة بعد ان أنزل الدين في القراءات الغربية منزلة الظاهرة الاجتماعية الأسطورية.. التي رآها "ف.ماكس، مللر... نوعاً من المرض في العقل الإنساني، تطلب علله في القدرة على الكلام، ذلك ان اللغة بطبيعتها وجوهرها مجازية، وحين تعجز عن ان تصف الأشياء بطريقة مباشرة، تجنح إلى وسائل من الوصف غير مباشرة؛ أي تنحو نحو مصطلحات غامضة مزدوجة المعنى، واللغة القديمة أداة يعسر استعمالها بخاصة في الأغراض الدينية. ومن المستحيل ان نعبر في اللغة الإنسانية عن الأفكار المجردة الا مجازاً. وليس من المغالاة ان نقول ان معجم الأديان القديمة كله يتألف من مجازات..." هذا ما نقله كاسيرر عن ماكس مللر، وهو كان قد رد عليه "وها هنا مصدر يصدر عنه ضروب من سوء الفهم أبدا، وكثير من صور سوء الفهم هذا بقيت تحتفظ بأمكنتها في دين العالم القديم وأساطيره..لا يكاد احد يقبل ان يعد فعالية إنسانية أساسية محض لكننا مع ذلك، فلو تسامحنا عن التدقيق في التفريق بين الدين والأسطورة، خاصة بعد ان أنزل الدين في القراءات الغربية منزلة الظاهرة الاجتماعية الأسطورية.. التي رآها "ف.ماكس، مللر... نوعاً من المرض في العقل الإنساني، تطلب علله في القدرة على الكلام، ذلك ان اللغة بطبيعتها وجوهرها مجازية، وحين تعجز عن ان تصف الأشياء بطريقة مباشرة، تجنح إلى وسائل من الوصف غير مباشرة؛ أي تنحو نحو مصطلحات غامضة مزدوجة المعنى، واللغة القديمة أداة يعسر استعمالها بخاصة في الأغراض الدينية. ومن المستحيل ان نعبر في اللغة الإنسانية عن الأفكار المجردة الا مجازاً. وليس من المغالاة ان نقول ان معجم الأديان القديمة كله يتألف من مجازات..." هذا ما نقله كاسيرر عن ماكس مللر. وهو كان قد رد عليه "وها هنا مصدر يصدر عنه ضروب من سوء الفهم أبدا، وكثير من صور سوء الفهم هذا بقيت تحتفظ بأمكنتها في دين العالم القديم وأساطيره..لا يكاد احد ان يقبل ان يُعد فعالية إنسانية أساسية محض شذوذ، أي نوعاً من مرض عقلي... ان اللغة والأسطورة توأمان لدى العقل البدائي، فكلتاهما قائمة على تجربة إنسانية عامة مبكرة، وهي تجربة ذات طبيعة اجتماعية أكثر مما هي

مادية"[٢٢].

ان هذا النص يشي بجملة مسائل، أهمها:

اولاً: اعتبار الدين، الأسطورة، اللغة من حقل واحد... فهو عند مللر شذوذ عقلي عن الواقع المادي لمنطق الأمور الذي يجب ان يحكم الفهم الإنساني، وهو عند كاسيرر ظاهرة نابعة من تجربة إنسانية اجتماعية بحته..

ثانياً: إخراج كل ما هو ميتافيزيقي من دائرة التحقق والوجود والمعرفة لأنه وبحسب كاسيرر" فالطبيعة نفسها ليست الا مجتمعاً عظيماً، مجتمع الحياة. ومن هذه الوجهة نستطيع ان نفهم، في يسر، فائدة الكلمة السحرية ووظيفتها، فالاعتقاد بالسحر قائم على إيمان عميق بوحدة الحياة. ويؤمن العقل البدائي ان القوة الاجتماعية في الكلمة بعد ان يمارسها في حالات عديدة تصبح قوة طبيعية بل فوق طبيعية"[٢٣].

وهذا الأمر، الفوق طبيعي لما اصطدم به الإنسان، لأن كلمته ولغته السحرية لم تحل له مشاكل العلاقة مع الطبيعة، فقد " تلاشى لديه كل أمل في إخضاع الطبيعة الكاملة السحرية؛ ونتيجة لذلك، فقد بدأ الإنسان يرى العلاقة بين اللغة والحقيقة في ضوء مختلف، ذهبت الوظيفة السحرية للكلمة وحلت محلها وظيفتها السيمانتية.. وهذا لا يعني انها أصبحت بغير معنى أو بغير قوة.. ولكنها ارتفعت منطقياً إلى درجة أعلى بل إلى أعلى درجة؛ لأن الكلمة logos قد أصبحت مبدأ العالم والمبدأ الأول في المعرفة الإنسانية"[٢٤] .

ولا يعني هذا العلو واقعاً كائناً بذاته، بقدر ما هو ضرورة تنبع من المشاعر والاحتياجات الإنسانية، فبالتالي اللوغوس كما الأسطورة، كما الدين، كما اللغة هي مجرد حاجات إنسانية متبدلة..

ثالثاً: يشعرنا النص بما نلمسه منه ومن متتاليات بحث كاسيرر، كما غيره ان الحديث عن اللغة انما يكون في كل مرة خارج اطار اللغة، وهذا الشيء هو عينه ما نلمسه عند الحديث عن الدين فالبحث فيه إنما يكون حوله لا فيه، ومن خارجه لا من داخله، وباعتباره رمزاً في شبكة رموز العلاقة الإنسانية..

وهكذا روحية في المعالجة البحثية يغلب عليها طابع القيومية على الموضوع المبحوث، بحيث تؤطر فعالياته وتهمشها، ولا نكتشف سوى بعض من آثارها التي لا تمس حقائقه الذاتية، وهذا النحو من البحث هو الذي سمح لدريدا بتأكيد ان موضوعات كهذه تمثل مجرد ظاهرة هي تفتقد للمرجعية وللأصل الضابط والناظم، وبالتالي، فان بإمكاننا

لانتزاع سلطتها ان نبحث عن الاختلافات القائمة فيها، لنرى الأثر الذي تتركه هذه الاختلافات في الطرف الآخر المختلف، بحيث تكون كل المسألة هي جدلية لا تسكن من الاختلافات والتباينات المحطمة لكل مفهوم عقلاني للفكرة أو للظاهرة، ومن هنا يمكن لنا ان نتوقع لها النهايات العدمية....

وهذه الملاحظة لا تعني اننا لانقر بتأثير ودور المحيط الاجتماعي في صياغة اللغة أو اللغة الدينية، كما ولا تعني اننا نعترض على دراسة الدين من زاوية اجتماعية.. انما نقصد ان الاقتصار على دراسة الدين ضمن حدود الاجتماع البشري بصيغة لا تلحظ البعد المتعلق بعامل الغيب كوجه نافذ في دراسة الدين هو الذي يمكن ان يؤسس لانحرافات خطيرة في فهم هذه الظاهرة وفي وعي بناءاتها اللغوية، بل وترميزاتها الخاصة بها..

اذ قد شهدنا جملة من القراءات الباحثة في القبائل البدوية تقيم توازنات فهمها على أساس إنشاء لغة اصطناعية تقرب عبر الرمز اللغوي محاولات الفهم لطبيعة العلاقة الاجتماعية داخل القبيلة.. وهذا هو "الجديد الذي ادخله ليفي شتراوس في ميدان القرابة، والذي يتمثل بإعادة تشكيله لهذا الميدان انطلاقاً من سنن "السنية". إذ انه "يقسم نظام القرابة إلى نظامين فرعيين: نظام التسميات القرابية ونظام المواقف، هذا التقسيم يبدو نظرياً وقابلاً لينطبق على الواقع الذي يعالجه المؤلف.. ولنستمع اليه وهو يقول: (حتى في حال صحة الفرضية _ التي نقبلها دون تحفظ- والتي تقول بعلاقة وظيفية بين النظامين، لنا الحق إذن لأغراض منهجية بان تعالج الإشكاليات العائدة لكل نظام بوصفها استشكالات منفصلة"(٢٥) .

فالضرورة المنهجية للحكم على الظاهرة هي التي حكمت ببناء علاقة بين النظام الألسني واللغوي والاجتماعي، وهي نفسها يمكن ان تحكم بفتح تلك العلاقة... وبالتالي، فمن حقنا ان نحذر من التقديرات المفهومية لنظام لغة يقوم على أساس كونه مجرد تعبير عن ظاهرة اجتماعية ما...

وان كنا من وجه آخر نعتبر ان طريقة تقديم بعض الأديان نفسها هو الذي سمح بنسبة لغة الدين إلى الجماعة الدينية..

فمثلاً حينما نرى ان بعض الأديان الهندية تعتبر ان المعرفة انما تحصل بالصمت ومشاهدة الموقف وان الكلام واللغة هي حجاب صفيف ووهم مضلل..

فلا يمتلك الباحث الا النظر إلى سلوكياتها والاستنتاج منها للتعبير عما تؤمن به وتحويه وهي نظرة من خارج. وحالها في ذلك حال الكثير من الأديان البدائية التي

جعلت الصورة والشكل والحفر والطقوس هي مفتاح فهمها ومعرفتها. وكذا الحال في بعض سياقات ما تقدمه بعض الأديان الكبرى... فاليهودية في توراتها كما المسيحية في إنجيلها، انما عبرت عن قصة كلتا الديانتين. أما الكلمة الإلهية التي تمثل جوهر اللغة الدينية فقد انحصرت في اليهودية بالشعب الإسرائيلي باعتباره هو الكلمة الإلهية وهو الوعد الإلهي وهو شعب الخلاص..

وفصلت اليهودية كل مضامين اللغة الدينية ضمن الداخل الذي هو الكلمة الذات ليكون كل آخر هو اللاكلمة، وبالتالي فلا يمكن لذاك الآخر اذا أراد ان يتمثل فهمها إلا ان ينظر إليها من خارج نظامها ومن خارج جماعتها..

والأمر عينه يمكن ملاحظته عند المسيحية التي اعتبرت ان الكلمة هو (ابن الإله) (يسوع).. وان الابن هو عين الآب، وهما عين الروح القدس وهكذا يتشكل (الثالوث الأقدس) الذي هو (الكلمة)، ليكون سراً مقفلاً دخل الزمان بجسد ليتكثف لحظة ذاك الزمن، ثم امتد عبر جسد متجدد بالكنيسة..

والكنيسة هي غير الثالوث، لكنها باتت هي نظام فهم الكلمة فيه، فهي غيره تنظر اليه من خارج، تتمثله فتعبر عنه "لاهوتاً". واللاهوت يتطور بنظام الزمن المتجدد عبر ثقافته في تنوعها، وعبر نظام الفسحة ونظام التماثل، ليلحظ ما يوصل وما ينفصل في مداليل المعنى، ورسميات الإيمان، ومقررات المجامع المسكونية. وإذا صح أن تقرأ الكلمة ولو لمرة واحدة بنموذج محدد، فمن الممكن ان تقرأ بنماذج متنوعة هي غير القراءة الرسمية المتمثلة بالكنيسة، وهذا ما فعلته البروتستانتية التي شجعت تيارات القراءة العلمانية على تناوب الدور في قراءة الكلمة الذات (اقنوم الشخص الثالوث).

لتنتج تعداداً من القراءات المتنوعة من خارج الكلمة ونظامها الخاص، أو ان شئت فقل: من خارج النص الديني المنبعث من نفس المصدر.. لأن النص - بحسب هذه الطريقة - يكفي فيه الانتساب إلى الشخص ليكون ديناً سواء أكان محكوماً لصياغة التاريخ أو الحاجات أو التصورات كمطلقات مستقلة تأخذ صدقيتها من حق الانتساب ليس إلا، وهكذا أمكنت هذه السياقات الدينية للجماعات ان تولد مشروعية لتناول لغة الدين بما هي لغة إتباع الدين نفسه.

لغة الظاهرة الدينية:

ان نسبة اللغة إلى الظاهرة الدينية كبديل لما اصطلح عليه بلغة الدين، إنما هو لتأكيد الفصل بين نوعين من اللغات الدينية.. وللقول بأن ما ساد من محاولات تفسيرية

للغة الدين، إنما طالت الكلام فقط حول الظاهرة الدينية، لا الدين نفسه..

ولعل معايير التمييز بين النوعين من اللغة الدينية تعود إلى ما يلي:

أولاً: ان لغة الدين إنما تتعلق بالكلام الصادر عن الله سبحانه أو المنسوب إلى الله سبحانه بشكل مباشر.. أما لغة الظاهرة الدينية فان الله سبحانه يصير فصلا من فصول الدين، ويكون "الله "موضوعاً لمحمولات تتعلق تارة بوجوده، واخرى بصفاته، وثالثه بأفعاله ومقاصده.

ثانياً: يمثل الوحي في لغة الدين موضوع الاهتمام الأساسي، إذ يبحث عن كيفية تكلم الله مع الناس، في الوقت الذي تهتم فيه لغة الظاهرة الدينية بالبحث عن تاريخية لغة الدين كناتج ثقافي....

كما وتبحث في طريقة التداول الذي تتعاطى به الجماعة مع نظام الكلمة، سواءً في أعرافها العقيدية أو السلوكية والطقوسية..

ثالثاً: تمثل لغة الظاهرة الدينية تعبير التجربة الدينية للفرد، أو الجماعة باتساقاتها المنطقية الشكلية، أو المضمونية الخاصة بنفس القضية، وكونها تنطوي على سمات بشرية وثقافية بحته يشتغل عقل المنتمي إلى بلورتها بحسب قدراته التعبيرية والثقافية الخاصة.. كما وانها تمثل ملامح نظام الفرق والطوائف بحسب خصوصياتها التفسيرية والإخبارية..

رابعاً: تتحكم لغة الظاهرة الدينية إلى صيغ التصورات الذهنية المولدة للغة الحاكية عن الدين..

لذلك فانها تبقى لغة تعبر عن طبيعة فهمها للموضوع دون ان تمتلك القدرة أو الحق في التعبير عن نفس ذات الموضوع.. وان كانت بحسب الواقع هي لغة طموحة في نيل ودرك الحقيقة والذات...

من هنا، فان هذه اللغة تقوم على مبادئ من التعددية المعرفية والتكثر الذهني والاعتبارات المتنوعة... وعمدة الذهن والعقل في هذا الشأن اللغوي انما يعود لكون التصورات هي منبع توليد اللغة في الظاهرة..

وهو تكثر قد تمت مراعاته من قبل الكتب السماوية اذ فرق بين الحديث عن الكلام الالهي بما هو كلام الهي، وبين الكتب الالهية..

وقد التفت وأشار إلى مثل هذا الفرق عرفاء المسلمين.. فصدر المتألهين يعتبر ان "الفرق بين كلامه تعالى وكتابه كالفرق بين البسيط والمركب.. وقد قيل: ان الكلام من

عالم الأمر، والكتاب من عالم الخلق، وان الكلام اذا تشخص صار كتاباً، كما ان الأمر إذا تشخص صار فعلاً، فالفرق بين الكلام والكتاب بوجه، كالفرق بين الأمر والفعل، فالفعل زماني متجدد.. والأمر برئ عن التغير والتجدد، والكلام غير قابل للنسخ والتبديل، بخلاف الكتاب ﴿يمحوا الله ما يشاء ويثبت، وعنده ام الكتاب﴾[٣٦].

فصحيفة وجود العالم الفعلي هو كتاب الله عز وجل وآياته اعيان الموجودات..واعلم ان النازل على أكثر الأنبياء(ع) ، من الله هو الكتاب دون كلام الله[٣٧]".

وعليه، فان قابلية القراءة للكتب الإلهية من خلال حيثيات تتعلق بالعالم الطبيعي، ونظام اللغة العرفي أو الإنساني، بملاحظة عناصر التغير والتبدل وتطورات حركة الزمن هي أمور ممكنة، وان لم يكن ذلك يعني ان هذه القراءات من خارج نفس الكتاب، والتي يقبلها الكتاب، هي قراءات خارجة عنه، ذلك ان الكتاب منضبط أولا بالكلام الإلهي... وان اعتبار الكتاب بما فيه معطى الفكر واللغة، يعني انه هو العنصر أو العناصر الأصلية المعلومة أو المسلمة التي ينبني عليها غيرها مما هو غير معلوم أو مسلم، فيكون المعطى بمنزلة الأصل _أو الأصل- في مقابل المبني على هذا الأصل فيصير التعارض القائم يبن العطاء والبناء مردوداً إلى التعارض بين فعل الاعطاء وفعل الانبناء"[٢٨].

وهذا ما يفسر منشأ التكثر على مستوى الكتب، كما على مستوى قراءات الكتب، فالتعددية هنا قائمة على علاقة الوحدة بالكثرة التي تراعي كلا الطرفين، وتوليدهما عبر المراجعة النقدية الدائمة لمفاهيم وتصورات حول الاعتقادات، أو ان شئت فقل حول روح الاعتقاد...

وهذه التعددية ممكنة في قراءة كل كتاب سماوي لينشأ من خلالها تصورات حول مجموع الكتب بغية معرفة الجوهر الأصلاني الذي منه تنطلق للحكم على الأعراض ضمن ضابطة هذا الأصل.. فالأعراض سواءً أكانت في مجموع الكتب السماوية أو على مستوى الكتاب الواحد... هي التي مثلت - بحسب متابعتنا لمدارس ومذاهب الفكر الناطق بتفسير لغة الدين - مرجعية البحث والتنقيب والتفسير والأحكام، ومن هنا قولنا: ان إطلاق تسمية لغة الظاهرة الدينية عليها خير من تسميتها بلغة الدين، وان حملت عند بعض الجهات ذات الصلة، والاعتناء بالكتب الدينية _كما تقدم هي نفسها- مباني من الصياغات التفسيرية والتأويلية للغة الكتب الدينية..ومنها المدارس اللاهوتية والكلامية والظاهرية والفلسفية والصوفية والعرفانية..

وهو ما سنتحدث عنه فيما بعد.. لكننا وقبل ان نختبر صحة هذه الادعاءات، فمن المفيد الإشارة إلى ان عرفاء المسلمين قد اعتبروا ان لنظام اللغة في الإسلام خصوصيته التامة، فإذا كانت الكتب تعتبر رابط الجماعة أو الجماعات الدينية، وهو ما يصح بالنسبة للقرآن كما غيره من كتب سماوية أخرى، فان للقرآن ميزة إضافية، هو اعتباره الكلمة الإلهية فـ "هذا القرآن الذي انزل على محمد (ص) كلام الله وكتابه باعتبارين، وأما سائر الكتب السماوية المنزلة على سائر المرسلين(ع) فانها ليست بكلام الله، بل كتب يدرسونها، ويكتبونها بأيديهم فهذا المنزل بما هو كلام الله نور من أنوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم، وقوله ﴿ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا ﴾[٢٩]..

فالكلمة هنا نور مباشر من عند الله يمتد بهداه ليشمل كل الخلائق دون لحاظ للجماعة بما هي جماعة وهو مصدر امتياز الشمول الإنساني، بل الخلائقي الذي يحتوي عليه القرآن الكريم...

المقصود من الاختبار هنا، هو عرض الأفكار والتحاليل التي قدّمتها قراءات لغة الظاهرة الدينية، على قراءة لغة الكتب الدينية.. والتي سلطت فيها الضوء بشكل أساسي على ما نتج من أساليب تعبير ودلالات معنى تحدث بها علماء دينيون وتباحثتها مؤسسات وجهات وفرق وطوائف دينية بامتداداتها التاريخية.. بحيث انها شكلت مادة دسمة للفلسفة التحليلية ابتداءً، ثم تناوب الأمر أصحاب المدارس المنهجية والمنطقية والسيكولوجية والالسنيات وتيارات من الاتجاهات الفلسفية المتنوعة لنرى كيف تمارس قراءاتها.. وكيف تقيم أحكامها. ومن مميزات لغة الظاهرة الدينية تغليبها لطابع المصطلح المتداول في حقل العلوم المسماة بـ "العلمانية" على تلك المتداولة بالحقل اللاهوتي أو الكلامي.

فعندما نستخدم مثلاً عبارات من مثل " الوجود" و "الخير" و "النور" وننسبها إلى الله سبحانه فان أصحاب لغة الظاهرة الدينية يعملون على معرفة مؤدى هذه العبارات والمفردات لا بما هي، بل لتفسير الطريقة التي تستعمل فيها في طريق التعرف إلى المفردات نحو مناهج نفسية تحليلية، فيربط فرويد مثلاً " التدين عند الإنسان بعلاقة بيولوجية مع الفاقة المزمنة عند الطفل الصغير وحاجته الدائمة إلى الرعاية. فيرى ان جذور الحاجة الدينية تتأصل في العقدة الأهلية، وليس (الله) موضوع الإيمان سوى بديل على الأب"[٣٠]. ونفس الأمر يمارس عندما يتناولون القضية أو العبارة الدينية

ليناقشوا في امكان التحقق من صدقها أو عدم صدقها "وينسب هذا الموقف إلى الوضعيين المناطقة الذين ظهروا كحركة فلسفية بتأسيس حلقة فيينا..." (٣١).

وإذا ضممنا المثال الثاني الذي يود ان يفرغ القضية الدينية من المضمون أي المثال الأول، والذي عمل على تفسير المفردة بشكل نفسي بل تفسير كل اتجاه ديني إلى عنصر نفسي، فاننا سنصل إلى ما أورده عادل ضاهر في الموسوعة الفلسفية العربية عندما يسأل "هل يمكن لتجارب من هذا النوع الصوفي ان تشكل بالفعل أساساً لمعرفة وجود الله؟ ينظر البعض إلى التجربة الصوفية على انها ظاهرة بسيكولوجية بحاجة إلى تفسير، ولكن ما أهمية وجود تفسير هذه الظاهرة بالنسبة إلى السؤال الذي طرحناه؟ المسألة الأساسية هنا هي انه اذا استطعنا ان نفسر هذه الظاهرة بواسطة عوامل بسيكولوجية خالصة، فلا نعود بحاجة إلى افتراض وجود الله لتفسيرها" .

لذا فالنظرة الخارجية للغة الدينية أو لغة الكتب الدينية قد تصل إلى حد من السلبية بحيث انها تعمل على إبعاد كل عناصر الظاهرة من حاضرة التحقق والوجود. وتمارس عليها إلغاء كاملاً..

وهذا ليس بالأمر الضروري طبعاً، إذ قد نجد مواقف مختلفة، لكن بالحالتين فان لغة الظاهرة الدينية هي دوماً لغة محمله بجملة من المواقف الفلسفية أو الآليات المعرفية المسبقة، التي تعملها في قراءة لغة الدين أو لغة الكتب الدينية من اجل ان تجعل منها شواهد، على سياقاتها التفسيرية والتأويلية الخاصة. وهكذا نصل للقول ان لغة الظاهرة الدينية، وان سعت لقراءة الحديث الديني لكنها جاءته من ضمن أنظوماتها الخاصة وتعاطت معه كحقل قابل للاستيعاب داخل مفاتيح هذه الأنظومات..

فكانت لغة تحميلية اسقاطية اكثر مما هي محايدة، ولعلنا نستطيع ان نقول ان هذه اللغة متعددة بحيث انها تتفرع إلى لغات... فهناك اللغة الاجتماعية واللغة النفسية، واللغة المنطقية واللغة الثقافية، واللغة الفلسفية لقراءة الظاهرة الدينية...

وبالتالي، فان تسميتها باللغة الدينية فيه الكثير من التسامح المتميز بينها ثلاثة مستويات من اللغة الدينية هي:

لغة كلام الدين، ولغة الكتب الدينية، ولغة الظاهرة الدينية.

الهوامش:

(١) الجرجاني، محمد علي، "كتاب التعريفات" دار السرور، بيروت، د.ت،د.ط، ص ٨٢.

(٢) م.ن،ص ٨٠ .

(٣) م.ن، نفس المعطيات.

(٤) م.ن،ص ٧٨.

(٥) م.ن،ص ٧٩.

(٦) ابن جني، ابو الفتح عثمان :"كتاب الخصائص" ، دار الكتب، القاهرة، ١٩٥٢،ج ١،ص ٣٣ .

(٧) هود ٤٤ .

(٨) الجرجاني، عبد القاهر: "دلائل الإعجاز" دار المعرفة، بيروت،ط١، ١٩٧٨، ص ٣٦/ ٣٧.

(٩) م.ن، ص ٤٠ .

(١٠) ابن جنى : " الخصائص" م.س.ج١، ص ٤٧ .

(١١) للمزيد حول هذه الفكرة راجع البهنساوي، سحام: " اهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث" جامعة القاهرة (فرع الفيوم) كلية الدراسات العربية الإسلامية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٩٤ .

(١٢) البهنساوي": اهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث". م. س، ص ١١

(١٣) م.ن/ ١٨-١٩

(١٤) زوين، علي: "منهج البحث اللغوي" دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٨٦ ، ص١١ .

(١٥) م.ن،ص ٣٧

(١٦) انظر المصدر السابق في فصله الأول.

(١٧) م.ن، نفس المعطيات.

(١٨) ادهم، سامي:"فلسفة اللغة" المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،ط١، ١٩٩٢، ص ٢٧.

(١٩) م.ن، ص ١٧٥.

(٢٠) ادهم، سامي:"فلسفة اللغة"م.س، صص١٧٥-١٧٦.

(٢١) م.ن، نفس المصدر ص١٧٥.

(٢٢) كاسيرر، ارنست،:" مقدمة في تاريخ الحضارة، ترجمة الدكتور احسان عباس،دار الاندلس، بيروت،١٩٦١، صص ١٩٨/١٩٩ .

(٢٣) م.ن، ص ٢٠٠ .

(٢٤) م.ن ،ص ٢٠١ .

(٢٥) شتراوس، كلود ليفي: " الفكر البري" ترجمة د.نظير الجاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات.

(٢٦) الرعد ٣٩ .

(٢٧) الشيرازي، صدر الدين:" اسرار الايات"، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، دار الصفوة،بيروت، ط١، ١٩٩٣،ص ١٦.

(٢٨) اللسان والميزان، ص ٣٣ .

(٢٩) الشيرازي :"أسرار الآيات" م.س، ص١٧ .

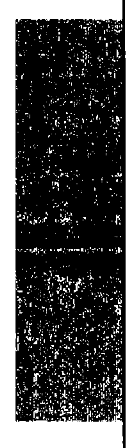
(٣٠) حارجي، بشارة : " مادة دين " موسوعة الفلسفة العربية "، معهد الإنماء العربي. ج١، المصطلحات والمفاهيم، ص ٤٤٧.

(٣١) م.س.

(٣٢) ضاهر، عادل:" فلسفة الدين" موسوعة الفلسفة العربية، م .س، ص ١٠١٢ .

نظريات لغة الدين وإشكاليتا المعرفة والتبيين.

محمد مصطفوي



من الصعب الحديث عن فهم دقيق للنص الديني، من دون تبنّي نظرية في اللغة والمعرفة الدينيتين، كونهما بمثابة المدخل الأساسي لفهم الدين. انطلاقاً من هذا الاعتبار يحاول هذا البحث أن يعالج الأسئلة التالية المتعلقة بالموضوع:

ما هي لغة الدين؟ هل تختلف هذه اللغة عن لغة العلم، والفلسفة، والعلوم الاجتماعية؟ وعلى فرض الايجاب فما هو أساس الاختلاف بين هذه اللغات؟ ما هي نظريات لغة الدين؟ وما هي المعاني التي تسعى القضايا الدينية لبيانها؟ ما هي أهم اشكالية في لغة الدين لجهة المعرفة والتبيين؟

سوف نبدأ بحثنا من تحديد المراد من لغة العلم، والفلسفة، والعلوم الاجتماعية ومن ثم نتكلم عن لغة الدين والمسائل المتصلة بها.

أولاً: لغة العلم:

ما هي خصوصية لغة "العلم" science ومتى تتصف قضية بـ"العلمية" scienctific وهل للعلم لغة خاصة به دون سواه؟

إن الاتجاه السائد في بيان معنى " العلم" في المرجعية الغربية هو التركيز على أساس الاثبات في القضايا، فإن كان أساس التحقق والاثبات في قضية هو التجربة فإن القضية التي تخضع لهذا الأساس ويصدق عليها فإنها تتصف بـ" العلمية".

ومن منظور التجريبي، فإن أية معرفة من المعارف لا تعتمد على التجربة أساساً للصدق فلا قيمة معرفية لها.

ومن خصائص التجربة: "العينية" objectivity، و "الانتقائية" selective، واعتمادها على "الفرضية" التي تقود إلى صياغة النظرية والتأكد منها من خلال التجريب.

وحسب "أصل الاثبات" المعتمد لدى الوضعية المنطقية فإن لغة العلم هي لغة "معيارية"[١] normative، بخلاف لغة الدين حيث انها بحسب هذه المدرسة قضايا" بلا معنى" meaningless، انما لها وظائف مجازية، وأساساً عقيمة لا تنتج وعياً -noncogni tive[٢].

وبحسب الوضعية المنطقية، فإن القضايا التي ليس لها طرق حسية للاثبات فاقدة للمعنى، وعليه فإن أغلب الأحكام والقضايا التقليدية في الفلسفة، والميتافيزيقا، والأخلاق، والالهيات ليست قضايا صادقة ولا كاذبة بل إنها " شبه قضية" -pseudo statement، فارغة عن المعنى، ليست لها دلالات معرفية، إنها تبين مجرد ترجيحات، وتكشف عن انفعالات وأحاسيس تملك هؤلاء الأشخاص، وليس لها واقع عيني وخارجي[٣] .

سوف يأتي مناقشة هذا الموقف المعرفي في البحث عن "لغة الدين"، ونشير هنا فقط إلى كلمة لـ " والترستيس" حيث يقول: " ان أرسطو مضافا إلى ذنوب أخرى فإنه اتهم بادخال مفهوم فارغ ومضرٍ إلى دائرة العلم ألا وهو "العلة الغائية". وقد تم في العصر الجديد إخراج مفهوم الغاية كليا عن دائرة العلم، ومن هنا فإن دراسة الغاية الكونية ليس لها مكان في العلم" [٤]. ويضيف قائلاً: "وظيفة العلم هي كشف الحقائق، وتوصيفها، والتخلي عن كل أسئلة غير مفهومة حول الغاية، لقد تم في القرن السابع

عشر وبقوة دحض تصور أرسطو حول العلم، وأنه أعم من التوصيف والتبيين (التفسير)، وأعلن عن مهمّة العلم الحصرية ألا وهي التوصيف الصرف."

ثانياً: لغة الفلسفة.

ما هي لغة الفلسفة؟ وما هي وظيفتها؟ التوصيف أم التبيين أو كلاهما معاً؟ لقد اختلفت معاني الفلسفة باختلاف العصور والمرجعيات ففي حين كانت الفلسفة أم العلوم في الماضي وتشمل جميع العلوم والمعارف برمتها. فإن الاطلاق الأخير لهذا المصطلح وفي المرجعية الغربية هو خصوص المعارف والفلسفات المضافة مثل: فلسفة التاريخ، وفلسفة الأخلاق وفلسفة الفن وغيرها. وتعني الفلسفة في هذه الموارد "علم العلم scientology or science of science وهي خليط من "المنطق "وعلم المنهج" metho-doloy، وليست بمعنى ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) ولا الفلسفة بالمعنى الواسع[٥].

وأما الفلسفة بمعناها الخاص، فهي ما يطلق عليه "ما بعد الطبيعة" metaphysic، وله مجاله المختلف وإشراطاته الخاصة المختلفة عن العلم والفلسفة بالمعنى الأول.

إن الفلسفة بالمفهوم الأول لا تختلف عن العلم من حيث الوظيفة، إذ كما يرى "ستيس" فإن الفلسفة مثلها مثل "العلم" لم تتمكن من القيام بمهمة "التبيين" و "التفسير لا بالمفهوم المنطقي للتبيين، ولا نظرا إلى معرفة الهدف.

فأما أنه لم تقدم تفسيراً ناظراً إلى الهدف لأنه كما سبق، فإن العلم بعد القرن السابع عشر وصل إلى نتيجة أن " الأهداف الإلهية" وراء الفهم البشري، فإن الفلسفة أيضاً لم تتوفق لحد الآن في تقديم تفسير تلامس الأهداف.

وأما التفسير "التبيين" المنطقي فإنه أقل حظا من الأول. لأن كل شيء في هذا العالم يستطيع أن يتضمن شيئاً آخر انطلاقاً من الاعتبارات المنطقية. ومع أن الفلسفة الهيغلية هي من أفضل الجهود في هذا المجال، غير أنه لم يحالفها الحظ أيضاً في هذا المضمار[٦].

على أن القوانين الفلسفية (الميتافيزيقية) تختلف عن القوانين العلمية بما يلي[٧]:

- لا توجد قوانين ميتافيزيقية كمية، في حين أن أغلب القوانين العلمية هي كمية.
- لا نستطيع أن ندحض القانون الميتافيزيقي بالتجربة، وأما القوانين العلمية فتقبل الدحض بالتجربة.
- تتصف القوانين العلمية بالانتقاء، في حين أن القوانين الميتافيزيقية تعنى بجميع الظواهر وكل الوجود.

- نستطيع الاستشراف والتنبؤ من خلال القوانين العلمية، ولا يمكن ذلك من خلال القوانين الميتافيزيقية.

- لا يمكن نفي او اثبات القوانين العلمية من خلال برهان الخلف وانطلاقاً من مقدمات بديهية ومبدأ التناقض، ويمكن الإثبات والنفي هذه في القوانين الفلسفية (الميتافيزيقية).

- النظريات العلمية تستطيع في حالة الدحض الكامل ان تكون صادقة جزئياً بعكس النظريات الميتافيزيقية. حيث إنها لا تستطيع الصمود ولو جزئياً في حالة الابطال.

- لا شيء من الكلام العلمي يشكل جواباً للسؤال الفلسفي، والعكس أيضاً صحيح.

- لا تتولد الفلسفة من العلم التجريبي بشكل مباشر، كما ان العلم لا يتولد من التعقل المنطقي المحض. وبتعبير آخر، لا تنتج مقدمات فلسفية نتائج علمية وبالعكس.

انطلاقاً من هذه الاعتبارات نستطيع أن نستنتج أننا لا نستطيع أن ننفي بلغة فلسفية - ميتافيزيقية مفادا علميا، كما لا نستطيع أن ننفي بلغة علمية مفاداً فلسفياً- ميتافيزيقياً. وذلك ليس فقط بسبب أن لغة العلم ليست لغة تبيينيّة _كما سبق- بل أيضاً بسبب أن لغة العلم هي لغة مجالية، و لا يمكن أن تتعدى مجالاً خاصاً، وإلا فإنها تتحول إلى لغة مهملة. والأمر نفسه صادق بالنسبة إلى الفلسفة والميتافيزيقا، ولكن مع اختلاف بسيط، وهو أن الفلسفة والميتافيزيقا تعتمدان لغة كلية، فينبغي أن يصار إلى عدم قدرتهما في تجاوز دائرتهما بنفي الصفة التبيينيّة عنهما كما يدعي ذلك البعض.

ثالثاً: لغة العلوم الاجتماعية.

إن مؤسسي علم الاجتماع لا سيما "سان سيمون" و " اغوست كونت"، ونتيجة التأثر بالفيزياء والقوانين العلمية لاسيما نجاحات " نيوتن" أرادا للعلم الجديد أن يكون "الفيزياء الاجتماعية"(٨).

غير أنهم اخفقوا في اعطاء البعد العلمي البحت لعلم الاجتماع، ولقد برز اتجاهان أساسيان في هذا المجال:

- الاتجاه العلمي القانوني: الذي يسعى أن يفسر المتغيرات الاجتماعية إنطلاقاً من القوانين الصارمة التي تحكم المجال الاجتماعي.

- الاتجاه التاريخي: الذي يرى أن الواقع الاجتماعي يكمن في تاريخه، ولا توجد حقائق ما وراء الأمر التاريخي للقضايا الاجتماعية.

وكما يرى: "بريان فاي" فإن الاتجاه التاريخي وعلى عكس الاتجاه القانوني يركّز على

: الخاص بدل العام، والفرد بدل النوع، والمتجدد بدل المتكرر، والزماني بدل اللازماني والمطلق، والمختلف بدل المتوحد[٩].

ونظراً لاخفاق الجهود الرامية إلى الاتجاه العلمي الصارم للعلوم الاجتماعية، نستطيع ان نعتبر ان لغة العلوم الاجتماعية هي لغة تاريخية، معنية بالزمان والمكان والظروف، بل الثقافة والبيئة ومتغيراتها، ولا يمكن أن توجد مطلقات في مجال العلوم والمعارف الاجتماعية.

لغة الدين بين حدية النظريات ورحابة المعنى.

يصنف البحث عن لغة الدين، في الدراسات الحديثة،ضمن فلسفة الدين، ولهذا البحث التأثير الهام على تشكل المعاني، وفهم وتبيين القضايا الدينية. إن النظريات المطروحة في مجال لغة الدين يتم البحث عنها عند فلاسفة الدين بمعزل عن النظريات المطروحة حول اللغة الإنسانية. وبتصوري ان الاعتبارات المنهجية تدعونا بالبحث عنهما معاً، حيث إن لغة الدين هي لغة الإنسان ولا نستطيع أن ننظر إليها بمعزل عن النظريات الموجودة بخصوص اللغة الإنسانية، وفيما يلي إشارة أولاً لبعض النظريات المطروحة بخصوص أصل نشأة اللغة الإنسانية، ومن ثم نردفها ببيان جملة من النظريات الأساسية حول لغة الدين:

أولاً: نظريات في نشأة اللغة الإنسانية:

ان أصل اللغة يرتبط بأصل الإنسان، كما أن درجة وعينا بالإنسان وتاريخه تحدد طريقه فهمنا للغة الإنسان: وعليه كلما زدنا وعياً بتاريخ الإنسان ازددنا وعياً بأصل اللغة، ومن هنا، فإن قضية اللغة ونشأتها ليست قضية لغوية فحسب، بل إنها وفي نفس الوقت قضية فلسفية، ودينية، وأنثروبولوجية أيضاً. وفيما يلي إشارة إلى بعض النظريات المفسرة لأصل نشأة اللغة الإنسانية:

أ- نظرية توقيفية اللغة؟

ذهب عدد كبير من اللغويين المسلمين، وبعض فلاسفة اليونان والغرب إلى آن اللغة الإنسانية نشأت نشأة فوقية- متعالية ونزلت إلى الارض تعليما وتبليغا. وتبنى هذا الرأي من العلماء واللغويين والمتكلمين المسلمين كل من "آبي عثمان الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، وأبي علي الفارسي (ت.٢٧٧هـ)، وأبي الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ)[١٠].

وأحمد بن فارس (ت.٣٩٥هـ) [١١]، وابن حزم الأندلسي (ت. ٤٥٧هـ)[١٢]. والخفاجي (ت: ٤٦٦هـ)[١٣]. والسكاكي (ت: ٦٢٦هـ)[١٤]. وغيرهم كما ذهب إلى هذا الرأي في العصور القديمة الفيلسوف اليوناني "هراقليط" (ت: ٤٨٠ق.م) وفي العصر الحديث الفيلسوف الغربي "دونالد"[١٥].

وتعتمد هذه النظرية عند قائليها على اعتبارات فوقية- متعالية: بعضها ذات طبيعة أسطورية، كما هو الحال مع " هراقليط" ، وبعضها الآخر ذات طبيعة نصّية مسيحية[١٦]، أو إسلامية[١٧].

ب- نظرية وضعية اللغة:

ترى هذه النظرية بأن اللغة استحدثت نتيجة التوافق والمواضعة بين الناس، وكان لها في البداية طابعاً ارتجالياً. وذهب إلى هذا الرأي عدد كبير من علماء اللغة، ومن الفلاسفة والمتكلمين، منهم: الفيلسوف اليوناني "ديموكريت" (القرن الخامس ق.م)، وأرسطو[١٨]، والفارابي (ت: ٣٣٩هـ)[١٩]. والمعتزلة، والأخفش الأوسط (ت٢١١هـ)[٢٠] ، وابن جني (ت: ٣٩٢هـ)[٢١] ، في رأيه القديم، وغيرهم.

ويبرر "الفارابي" المواضعة بقوله: " كلما حدث في ضمير إنسان فهم شيئ احتاج إلى أن يفهمه غيره ممن يجاوره اخترع تصويتاً فدل صاحبه عليه، وسمعه منه، فيحفظ كل واحد منهما ذلك، وجعلاه تصويتاً دالا على ذلك الشيء، ولا يزال يحدث التصويتات واحداً بعد آخر ممن اتفق من أهل ذلك البلد، إلى أن يحدث من يدبر أمرهم"[٢٢].

ويؤيد ذلك مضافاً إلى ما سبق دراسة تاريخية للغة وتطورها، ومتطلبات الواقع الاجتماعي. وبرزت في مجال تفسير نشأة اللغة الإنسانية نظريات أخرى، إنها _كما أرى- تصنف ضمن نظرية المواضعة، وتعد تفصيلاً، وتفريعاً لهذه النظرية الأم، وليست مقابلاً لها ومن تلك النظريات:

١ . نظرية محاكاة أصوات الطبيعة أو ما يعبر عنه بنظرية "البو وو" bow-wow؛ حيث ترى بأن أصل اللغة محاكاة لأصوات الطبيعة، كأصوات الحيوان وأصوات مظاهر الطبيعة. ويؤيد ذلك بأن الطائر المسمى بالأنكليزية بـ "cuckoo" إنما سمي بالصوت الذي يحدثه والهرة سميت (مو) في المصرية القديمة وفي اللغة الصينية، نسبة إلى الصوت الذي تحدثه[٢٣].

٢ . نظرية محاكاة الأصوات معانيها، أو ما يسمى بنظرية "dingdong" وهي قريبة جداً من النظرية السابقة.

٣. نظرية الأصوات التعجبية، أو ما يعبر عنه بنظرية "poohpooh" التي ترجع نشأة اللغة الإنسانية إلى أصوات تعجبية صدرت للتعبير عن انفعالات من فرح، أو وجع أو تأنف وغيرها.

٤. نظرية الاستجابة الصوتية للحركة العضوية، او نظرية "yo-he-ho" حيث ترد اللغة الإنسانية في نشأتها إلى المجهود العضلي الشاق مع النفس ميلاً- مما يؤدي إلى تحريك الأوتار الصوتية بشكل جماعي مثل: "هيلا، هوب، هيلا".

٥. نظرية الظاهرة الاجتماعية وغيرها من نظريات[٢٤].

ويظهر من خلال استعراضنا لبعض النظريات التي تعالج نشأة اللغة الإنسانية أن النظريات _هذه _ تحاول أن تقدم اللغة "وسيلة" في خدمة الإنسان للكشف عما يضمر في داخله من مقاصد، مما يدلل على أداتية اللغة وكونها في خدمة المعاني والمرامي، وليست هدفاً في ذاتها، انها في خدمة التفاهم والتواصل وليست تفاهماً وتواصلاً.

ثانياً : نظريات في لغة الدين:

إنطلاقاً من المسعى القائم لمقاربة فهم الدين، وبهدف الاحاطة بالمفاهيم الدينية، قام بعض العلماء لاسيما فلاسفة الدين بتقديم نظريات، الغاية منها توضيح المنطق الذي يحكم القضايا الدينية، وفيما يأتي نشير إلى جملة من تلك النظريات:

أ- نظرية التمثيل:

يرى أصحاب هذه النظرية بأن لغة الدين هي لغة التمثيل (المجاز)، وليست لغة الحقيقة. والمفاهيم المضمنة في الكلمات الدينية، لاسيما في الكتب المقدسة ليست المعاني المقصودة في الاستخدامات العرفية. ثم اختلفت كلمات هؤلاء إلاّ أنهم يشيرون إلى مفهوم قريب مما ذكرنا.

ومن هؤلاء " توما الأكويني" (١٢٢٥- ١٢٧٤م.) حيث يرى أن الكلمات لا تستخدم بالنسبة إلى الله وسائر الأشياء بمعنى واحد. فمثلاً. فإن كلمة "الخير" لايراد منها معنى واحد حينما تطلق على "الله" وعلى غيره من البشر. نعم يشترك الاثنان في اللفظ، غير أن المعاني مختلفة، وهذا ما يدعو إلى اعتبار لغة الدين لغة " تمثيلية "[٢٥]، تكشف عن مستوى من الاشتراك، دون أن يكونا مترادفين. التمثيل يقرب المعنى ولا يتطابق معه تماماً.

ويبدو من خلال "ابي حامد الغزالي" (ت ٥٠٥هـ.) انه يتبنى أيضاً تمثيلية لغة الدين

والقـران الكريم، يقـول :" ولعلك تقـول لمَ أبرزت هـذه الحـقـائق في هذه الأمـثـلة، ولم تكشف صريحاً حتى ارتبك الناس في جهالة التشبيه وضلالة التخييل، فاعلم أنّ هذا تعـرفـة إذا عـرفت أنّ النائم لم ينكشف له الغـيب من اللوح المحـفـوظ إلا بالمثـال دون الكشف الصريح كما حكيت لك المثل ـ وذلك يعرف العلاقة الخفية التي بين عالم الملك والملكوت ـ ثم إذا عـرفت ذلك عـرفت أنك في هذا العـالم نائم، وان كنت مـسـتـيـقظاً، فالناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا، فينكشف لهم عند الانتباه بالموت حقائق ما سمعوه بـ " المثـال" وأرواحـهـا . ويعلمـون أن تلك "الأمـثلة" كـانت قـشـوراً و أصـدافـا لتلك الأرواح، ويتيقنون صدق آيات الله، وقول رسول الله...."[٢٦].

ب- نظرية التشبيه أو لغة الظاهر:

ترى طائفة من المفسرين والمتكلمين المسلمين أن لغة القرآن والسنة هي لغة الظاهر، وإن آدى ذلك إلى الوقوع في مخالفات معنوية مثل تشبيه الله بالبشر، وتحديده - تعالى - بالزمان والمكان وغيرهما من قيود .

والمراد من الظاهر في كلمـات هؤلاء هو الظاهر اللغـوي الذي يعـتـمـد على عـرف المخـاطب عند نزول القـرآن وصـدور الحديث. وحـسب هذا الـرأي فإن قـوله - تعـالى- ﴿الرحـمن على العـرش اسـتـوى﴾[٢٧]، وقـوله _تعـالى- : ﴿والأرض قـبـضـتـه يوم القيامة﴾[٢٨] يحملان على معناهما الظاهر من الآية، وإن استلزم ذلك القول بالتشبيه، ولا يجيزون التأويل وفق آيات آخرى. وهذا الرأي هو المعتمد لدى جمهور أهل الحديث امثال " مالك بن أنس"، و " أحمد بن حنبل" ،و " سفيان الثوري"، وجمهور السلفية - حسب المصطلح الرائج للكلمة -.

ج- نظرية رمزية لغة الدين:

ينظر بعض فلاسفة الدين إلى لغة الدين بنظرة رمزية، ويرى بأن دلالة الكلمات المستخدمة في النصوص الدينية ليست دلالات حديّة ومباشرة، وإنما ترمز إلى مفاهيم لا تتجسد في التعابير بشكل كامل. إن المفاهيم المتداولة بين الناس عن التعابير الدينية ليست المرادات الجدية للدين.

ومن القائلين برمزية لغة الدين "بول تيليك" Tillich Paul، حيث يميز بين العلامة sign "والرمز " ، symbol ويعتبر آنهما معاً يشيران إلى وراء ما وضعا بإزائهما، ولكن "العلامة" تدل على ما تم الاتفاق عليه مثل دلالة الضوء الأحمر على إلزامية التوقف. في حين آن الرمز يشارك في بيان ما له آساس داخلي سواء كان في ضمير الفرد آو

المجتمع، فمثلاً: العَلَم يشارك في تبيين سلطة وعظمه آمة، غير أن له أساس في الشعور الفردي والجمعي للمجتمع الذي ينتسب إلى ذاك العلم(٢٩).

ومن هنا يعتبر " تيليك" أن الايمان الديني الذي هو بمثابة " الغاية القصوى" لغاية الوجود، لا يمكن التعبير عنه إلا بلغة الرمز، لأن كل ما يتصل بالغاية القصوى بغض النظر عن المصاديق له معنى رمزي. ويستثني " تيليك"من ذلك قضية حقيقية واحدة التي ليس لها معنى رمزي، وهي "وجود الله" الذي هو الوجود المحض(٣٠).

ونجد عبارات مشابهة لبعض المفسرين المسلمين يستفاد منها تبّني رمزية لغة الدين، مع الاختلاف في التفاصيل ومن هؤلاء الطباطبائي في الميزان، حيث يؤكد على الدور التمثيلي والرمزي للكلمات التي تتولى توصيف الله _تعالى- والإخبار عنه(٣١).

هـ- نظرية الاشتراك المعنوي:

إن الفلاسفة المسلمين انطلاقاً من تفسيرهم الخاص للوجود وتوصيفهم إياه بالكمال المشكّك، وبعد سحب هذه النظرية على الوجود اللامتناهي "واجب الوجود"، اعتبروا أن مفهوم الوجود يحمل على الممكنات و واجب الوجود معا. كما اعتبروا أن الصفات الكمالية للوجود تحمل أيضاً على الممكن والواجب معاً. فلا يوجد اختلاف لجهة المفهوم بينهما، وإنما الاختلاف في المصاديق. فحينما نحمل " العلم" على الله وعلى الانسان فـ" الاختلاف هو في أن الله عالم بالوجوب والإنسان عالم بالامكان، علم الله قديم وعلم الإنسان حادث، علمه بالذات وعلم الإنسان بالغير. وفي الحقيقة الاختلاف في علم المتناهي واللامتناهي"(٣٢).

وانطلاقاً من هذه النظرية، فإن لغة الدين هي لغة عامة الناس، والاختلاف بينهما ليس في المفهوم وإنما الاختلاف في المصاديق، حيث إن لغة الدين تستدعي مصاديق هي خارجة عن واقع الإنسان في هذه الدنيا لجهة مرتبة المصاديق وواقعها الوجودي(٣٣).

و- نظرية اللغة المهملة (اللامعرفية).

سبق أن أشرنا أن هناك اتجاهاً يرمي إلى نفي البعد المعرفي عن لغة الدين، كما هو الحال مع الوضعية المنطقية.

ومن هؤلاء النافين للبعد المعرفي عن لغة الدين" ج. راندال" J.H. Randall، إذ يرى الدين نشاطا بشريا ولكن يعتبر له دورا مشابها للعلم والفن في تقدم الثقافة الإنسانية. يقول " إن النظرية التي أريد طرحها هنا هي حصيلة دورات متعددة حول الأساطير

والرموز التي قمت باقامتها بالاشتراك مع " بول تيليك" أنني والسيد تيليك وجدنا مواقفنا متقاربة جدا"[٣٤]. وفي موطن آخر يقول: «ما يهم معرفته هو أن الرموز الدينية مثل الرموز الاجتماعية والفنية تتعلق بمجموع الرموز التي ليس لها ممثل كمّا أنّها غير معرفية»[٢٥].

والتقريب الأخر لنفي البعد المعرفي عن لغة الدين هو لـ" بريث ويت" R.B. Braith-Waite، حيث يعتبر الأحكام الدينية ذات وظيفة أخلاقية، وغاية الأحكام الأخلاقية بحسب "بريت ويت" هي تبعية شخص عن نهج سلوكي معين الذي يتصف بالقصدية[٢٦].

ويصنف ضمن هذا التوجه أصحاب " المنهج الاختزالي" reductionism في النظر إلى الدين حيث يرجعون الايمان الديني إلى مبادئ غير دينية مثل:" الحالة النفسية للأفراد"، و"علاقات القوة" وغيرها.

وكما سبق معنا في لغة العلم، فإن هناك اتجاهاً أيديولوجياً في الدراسات العلمية والفلسفية يرمي إلى نفي " الصفة المعرفية" عن القضايا الدينية ولغة الدين، كالوضعية المنطقية التي ربطت بين الوعي السليم والتحقّق التجريبي عنه.

وكما لاحظ "أيان باربور" فإنه لا يمكن التحقّق من كل دعوى معرفية بالتجربة المحضة، لأن الدعاوى المعرفية _ في الحقيقة- هي شبكة من المفاهيم والنظم المشبعة بالنظريات التي تعتمد على "العقل" قبل "التجربة" والجهود المبذولة في اختزال القضايا ذات واقع معرفي بـ " لغة المشاهدة الصرفة" لم يحالفها الحظ، ولم تنجح تلك الجهود في إقناع الآخرين، وإن نجحت في بناء الأيديولوجيا و الميتافيزيقيا الخاصة بها[٢٧].

ز- نظرية لعبة اللغة:

من النظريات المطروحة حول اللغة _بشكل عام- ولغة الدين- بشكل خاص- هي نظرية " لعبة اللغة" تلك النظرية التي نشأت في ظل فلسفة "لودفيج فتجنشتين" (١٨٨٩-١٩٥١) وقام "د.فيليبس وغيره بتوسيعها وتكميلها.

وحسب هذه النظرية، فإن مختلف اللغات _ مثل لغة الدين ولغة العلم___ ليست الا نوعاً من اللعبة اللغوية، والتي تجسد صوراً مختلفة من المعرفة بالحياة من خلال اللغة.

وحسب هذه النظرية فلا يوجد خطأ بالمطلق: "يوجد فرق بين الخطأ الذي له مكان في اللغة والشذوذ (خلل) الذي يحدث كاستثناء"[٣٨] . " لا يمكن لي أن أكون مخطئاً ولكن إن حدث وظهر شيء يتعارض مع قضيتي ، فسوف ألتزم به بغض النظر عن هذا الظهور"[٣٩]، "لو أقول: لم أقم بزيارة القمر أبداً، لكن أنا مخطئ في هذا القول فإن هذا

سيكون حماقة : لو قلت: لم أقم بزيارة للقمر أبداً، ولكن قد أكون مخطئاً في هذا الحكم. يعبر هذا الحكم عن حماقة لأن مجرد الفكرة أنني نقلت عبر الفضاء بوسائل مجهولة أثناء نومي لا يعطيني الحق في الكلام عن خطأ ممكن في هذه الحالة، وإن فعلت ذلك فإنني أسيء لعبة اللغة"(٤٠). يشرح " د ز فيليبس" اللعبة اللغوية في مجال الدين بالنسبة إلى موضوعين اثنين هما : " الدعاء والصلاة " prayer ، وخلود النفس" immortality. فمثلاً يرى " فيليبس " أن خلود النفس ليس إلا تعبيراً عن الشخصية الأخلاقية: "فإذا قال شخص بأن فلانا باع نفسه مقابل المال" فهي وجهة نظر عادية وطبيعية جداً. ولا تعّبر عن موقف فلسفي تجاه ثنائية (الروح - الجسد) في ماهية الإنسان. وهذه الرؤية نوع من التعبير عن الموقف الأخلاقي تجاه هذا الشخص، يعبر عن حالة منحطة ابتلى بها الشخص... ألا يمكن أن يؤدي الحديث عن الخلود نفس الوظيفة؟"(٤١) ، وحسب رأي "فيليبس": "فإن الخلود، جوهر الخير المحض الذي ينبغي أن نقوم على أساسه بتقييم حياة الإنسان.. إن الأبدية (الخلود) ليست تعبيراً عن استمرارية الحياة الفعلية، وإنما هو نوع من التحكيم (التقييم) بالنسبة إليها. الخلود لا يعني مزيداً من الحياة.."(٤٢).

وبحسب " فتجنشتين" إن "المعرفة" في قولك: "أعرف" لا يمكن أن تعبر عن علاقة بين العقل العارف والواقعة أو الموضوع، بل بين العقل ومعنى القضية أو الفكرة التي تشكل هذه القضية، وهذه جوهر اللعبة اللغوية. كما أن الفعل المعرفي عملية تفكيرية. ولكن هذه ليست عملية اعتقادية لأن المعرفة تختلف عن الاعتقاد. وإذا رددنا فعل المعرفة إلى علاقة بين العقل والموضوع يؤدي ذلك إلى أن يصبح فعل المعرفة عملية إدراكية حسيّة، وهذا معناه أن لايمكن لأي عقل آخر أن يدركه.

إن نظرية فتجنشتين حول لغة الدين تعتمد على لا معرفية هذه اللغة، كما أنها تتبنى الاختزال أساساً في تفسير وظيفة اللغة، سواء كانت دينية أو علمية أو غيرهما. ومن هنا، يرد على هذه النظرية كل الردود الواردة على الاتجاه الاختزالي في الفلسفة.

لغة الدين وإشكالية المعرفة

وكما رأينا فإن النظرتين الأخيرتين حول لغة الدين، المتجسدتين في آراء كل من : "راندال" و "بريث ويت" و "فتجنشتين" و "فيبلبيس" و" حلقة فيينا" وغيرها، تؤكد بأن لغة الدين غير معرفية، ولا تملك أدوات للتحقق والاثبات، فإنها حكماً لغة غير قادرة

على التبيين والتفسير، وبالنتيجة قضاياها مهملة ولا تعبّر عن حقائق موضوعية.

سوف نتحدث عن التبيين والتفسير فيما يأتي، ولكن في حديثنا عن الإشكالية المعرفية في لغة الدين ينبغي أن نحدِّد أولاً، محل النزاع - بدقة - ومن ثم نرى بأن الحديث عن لا معرفية لغة الدين متماسك أم لا؟

إن السؤال الجوهري في "علم المعرفة" epistemology هو السؤال عن قدرة العقل في الوصول إلى الحقيقة. أي هل يستطيع العقل البشري أن يبلغ الحقائق؟ وهل نستطيع أن نعتمد على أدوات المعرفة (من الحسّ والعقل وغيرهما) مع وجود الخطأ في الخارج؟

وهذه الأسئلة كما يبدو تتولى في الحقيقة تقييم قدرة العقل على بلوغ الحقيقة، وتحاول التأكد من البنى التحتية لمعرفة الإنسان؟

وتبيّن معنا من خلال هذه الأسئلة أن "علم المعرفة "يتقدم " المنطق" من حيث التراتبية: بمعنى أن السؤال عن المنطق الذي يتولى البحث عن الطرق الصحيحة للوصول إلى الحقيقة، سؤال بعدي ومتأخر عن السؤال المعرفي. وعليه، فإن امتلاك الأدوات (العلم الآلي) لا يشفع أصل المعرفة وامكانيتها من خلال مجال من المجالات.

من هنا، لا بد أولاً من إحراز القدرة على بلوغ المجهول، ومن ثم الحديث عن الطريق والمنهج الملائم لكشف المجهول. على أن السؤال الجوهري في قضية المعرفة هو السؤال المعرفي عن "معيار الصدق" أو "أساس التحقق" ما هو معيار صدق قضية من القضايا؟ وهل هناك معيار واحد وحصري للصدق والتحقق في جميع القضايا؟

يبدو لي أن الجواب جد حاسم في الموضوع. وحينما نرجع إلى علماء المعرفة نرى اختلافهم في تحديد معيار الصدق، وأساس التحقق، فمثلاً يرى" اف. اج. برادلي" F.H Bradley ان " أساس الصدق هو ما يرضي عقولنا"[٤٣]، في حين يعتبر " ب بلانشرد" B. Blanashards قضية صادقة ان كانت منسجمة مع كل واحد[٤٤]. بينما يرى "بيرس" C.S Pierce أن القضية الصادقة هي تلك القضية التي يتفق على قبولها جميع الباحثين[٤٥] . وأما "هـ. بتنام" H. Putnam يعتبر أساس الصدق أمراً غير معرفي، وهكذا.

ونستطيع أن نعتبر تلك الاختلافات في تحديد أساس التحقق ومعيار الصدق دليلاً واضحاً على نفي الاتجاه الحصري في امتلاك الحقيقة، وعدم امكانية قبول دعوى الحسّيين والوضعية المنطقية وغيرهما في أن الأساس في التحقق والاثبات ينحصر في

التجربة، والحكم بأن العديد من القضايا الدينية كاذبة أولا كاذبة ولا صادقة بسبب أننا لانستطيع أن نتحقق منها من خلال أساس للصدق معتمد لدى أصحاب التجربة.

كما يتبين معنا أن الدعاوي من هذا القبيل هي عين المصادرة على المطلوب. ولا تستند إلى اعتبارات معقولة ومقبولة. مضافاً إلى ما ذكرنا بأن الكلام _هذا- لا يعتمد على أساس تجربي وانما تحليل عقلي، فلا يمكن ان يتحول إلى أساس للاحتكام من منظور التجريبي، وكلام غير متماسك.

لغة الدين وإشكالية التبيين.

إنطلاقاً من البحث السابق، ونظراً إلى أن المعرفة واللامعرفة في حقول المعرفة المختلفة تتبعان نظاماً حقلياً خاصا بهما لجهة أساس التحقق ومعيار الصدق، ولا نستطيع أن نفرض معياراً حصريا و آحاديا للمعرفة، يسوغ لنا أن نطرح إشكالية التبيين في لغة الدين، من دون أن نرى أنفسنا ملزمين بالبحث عن أساس التحقق ومعيار الصدق الخاصين بالقضايا الدينية، وذلك بعد أن ثبت لدينا بأن نفي الصدق عن تلك القضايا ليست من الصلاحيات الحقلية للعلوم والمعارف الأخرى، وأن الحديث عن الصدق وعدم الصدق انطلاقاً من أساس التحقق في العلوم الاختبارية مرفوض بالمبدأ. وأما البحث المصداقي فله مجال آخر.

من هنا، وبعد اتصاف القضايا الدينية بالمعرفة _بالمبدأ- يجوز الحديث عن مرحلة لاحقة، وهي إمكانية أو عدم إمكانية التبيين للغة الدين.

إن السبب في بروز هذه الإشكالية يعود إلى أمرين إثنين:

- القول بأن القضايا الدينية مهملة، وعليه فإنها فارغة عن حمولة المعنى، فلا تدل على حقيقة في الخارج.

- ما سبق في كلام " استيس" بأن القضايا العلمية والفلسفية قضايا وصفية، تخبر عن الأشياء ولا تحكم عليها فبالأولى لا تستطيع القضايا الدينية أن تكون حكمية تبيينية.

ولو نقتصر في بيان إشكالية لغة الدين وقضاياه على هذين السببين، فيمكن القول بأنهما غير كافيين لنفي الصفة التبيينية عن القضايا الدينية: أما الأمر الأول لا يستطيع أن يسلب هذه الصفة عن القضايا الدينية: باعتبار أنه يعتمد أساساً على لا معرفية القضايا الدينية التي تؤدّي إلى نفي أية حمولة معنائية لهذه القضايا وبعد

مناقشة أساس هذه الدعوى في البحث السابق فلايأتي الكلام عن النتائج والآثار، أي نفي صفة التبيين عن لغة الدين.

وأما الأمر الثاني، فيعتمد على دعوى "استيس" في قياس القضايا الفلسفية والدينية بالقضايا العلمية، والقياس هنا مع الفارق وتوضيحه:

إن دعوى "استيس" بسلب " التبيين" عن القضايا العلمية ـــ كما يبدو ـــ تعتمد على معيار الصدق فيها أي التجربة، والتجارب وإن تكررت تبقى قضايا شخصيّة، والتجربة لا تفيد "التعميم" في حين أن أساس التبيين هو التعميم؛ ولذلك يقول "استيس" إن القضايا العلمية عاجزة عن التبيين وهو على حق فيما يقول.

وأما قياس القضايا الفلسفية والدينية بالقضايا العلمية من هذه الجهة، فهو قياس باطل: لأن القضايا الأخيرة لا تتبنى التجربة أساساً للتحقق، وإنما تعتمد على قبليات عقلية، ومن خصوصية القضايا العقلية القبلية أنها ليست جزئية بل عامة؛ حيث إن العقل ليس له حكم في الجزئيات، وعليه فكل قضية فلسفية أو دينية تعتمد على حكم عقلي هو حكماً قضية تبيينية، لأن من خصائص هذه القضايا كونها عامة. وأما القضايا الدينية العقلائية والوحيانية فإنهما أيضاً تختلفان والقضايا العلمية من هذه الناحية لأن العقلاء ينطلقون في أحكامهم من "معايير" تحول قضاياهم إلى قضايا تجريدية انتزاعية لا ينحصر صدقها على مصداق خاص، وإنما تأخذ صفة "القضايا الحقيقية"، وهي عامة تبيينية وأما القضايا الوحيانية فهي مجردة وعامة أيضاً قياساً إلى المصدر المتعالي لهذه القضايا، ولا يأتي هنا الحديث عن القيمة التبيينية لهذه القضايا، حيث إنها من مسائل أساس التحقق والاثبات في القضايا الدينية.

وعليه، فان التبيين هو من لوازم القضايا الدينية؛ لأنها في الأساس عامة ومجردة وغير خاضعة لخصوصيات المصاديق، ولذلك شاع لدى المفسرين قاعدة: "الوارد لا يخصِّص بالمورد".

خاتمة وتحليل.

ومما سبق بيانه في الصفحات السابقة نستطيع أن نستخلص أهم افكاره وبعض نتائجه ضمن النقاط التالية:

أولاً: لغة الدين - في الأديان السماوية - من حيث المنشأ لغة متعالية، تملك قدرات تأثيرية أكبر من اللغة المتداولة في العرف العام، غير أنها لجهة طرق التوظيف لغة

انسانية تخضع لقواعد التخاطب والتفاهم، وتتأثر من أساليب الاستنطاق، وطرق الفهم، ومناهج التلقي.

ثانياً: تختلف لغة الدين عن لغات أخرى علمية كانت ام فلسفية، أم غيرهما في أمرين أساسيين:

- أساس التحقّق والاثبات.
- منطق اللغة.

ثالثاً: ان النظريات المعنية بنشأة اللغة الإنسانية، وكذلك تلك التي تعالج لغة الدين ليست مانعة الجمع بالمطلق، ولكن قد تكون مانعة الخلو حسب مصطلح المنطق الصوري، كما انها تعالج جانباً من قضايا اللغة، والتأطير فيها جزئي _ نسقي، لا تقدّم إطارا شاملا لمعالجة الأمر اللغوي.

رابعاً: تجتمع جميع النظريات المطروحة بخصوص لغة الدين مع توقيفيه اللغة الإنسانية، غير أن بعض النظريات المطروحة في لغة الدين، مثل الرمز والتمثيل لاتجتمع مع لغة المواضعة الإنسانية إلا بعد التأويل والتخريج.

خامساً: إن التنبؤ والاستشراف ليسا من خصائص لغة العلم فحسب _كما ذكر- نعم إنهما ضمن أساس التحقق والاثبات التجريبيين خصوصية تجريبية، وعليه، ففي نسق اخر يمكن الحديث عن الاستشراف من نوع آخر.

سادساً: لو قبلنا دعوى " استيس" بسلب صفة التبيين عن القضايا العلمية فانها تعني حكماً نفي صفتي التنبؤ والاستشراف عن لغة العلم، حيث إنهما من نتائج التبيين، وليسا من نتائج توصيفية لغة العلم.

سابعاً: إن علاقة التوالد بين حقول المعرفة، وإن كانت غير ممكنة على صعيد المسائل، نظراً لأساس الصدق المفروض في حقل خاص، ولكن ذلك لا يعني أن هندسة المعارف وفلسفتها ومنهجيّة البحث فيها لا تتأثر من الحقول المعرفية الأخرى.

ثامناً: معيارية لغة العلم ضمن قواعد الصدق العلمية لا تنفي معيارية لغة الدين ضمن قواعد الصدق المعتمدة لديها: لأن النفي- هذا _ لا يعتمد على قواعد الصدق الحقلي، وإنما أمر تحليلي يعتمد على شبكة المفاهيم المشبعة بالنظريات، وهو حكم عقلي قبلي وليس تجريبياً بعدياً. وعلى فرض ان يكون تجريبياً هو حكم حقلي لا ينبغي أن يعمّم.

تاسعاً: لا يخضع "المعيار" لاعتبارات مستمدة من نفسه: ولذلك فإن المعيار لا يصنف

ضمن مسائل الحقل المعرفي، وإنما هو من مسائل فلسفة العلم، وكي لا يؤدي اثباته إلى الدور أو التسلسل لا بد من أن يستند إلى حكم عقلي- قبلي.

عاشراً: ان تأكيدنا على معيار الصدق الحقلي للعلوم والمعارف لا ينفي امكانية صياغة معيار أعم، غير ان المعيار كلما كانت دائرته أوسع كلما كان اقل تحديداً وفاعلية، وأكثر أخطاء وضبابية.

وأخيراً، إننا لا نستطيع أن نستهين بالدور الذي تلعبه القبليات والمواقف المبدئية في تشكل النظريات المعرفية والعقلية، ويجد الباحث ان اصحاب النظريات كم يدينون لمواقفهم الأيديولوجية وما يحملون معهم من التضامن الخفي تجاه موقف من المواقف. وكل من يطلع على تاريخ "حلقة فيينا"- مثلا - وطرق تكوين المواقف فيها يؤيدنا فيما نقصد من التضامن الخفي الذي لا يخلو منه اي منظّر حتى في قضايا هي من أدق المسائل الفلسفية والعلمية والدينية.

الهوامش:

(١) لمناقشة الصفة المعيارية للعلم راجع المبحث الثاني من الأثر التالي:
Mulkay, Michel; Science and sociology of knowledge, London; Allen and Unwin 1979.

(٢) أنظر: Barbour, Ivan Craeme ; Issues in Science and Religion, London SCM Press, Ltd thd impression 1972 pp. 277-280.

(٣) انظر: ibid . p 279

(4) Stace, Walter Terence; Man Against Darkness, University of Pitsburg Press, 1967

نقلاً عن (النرجمة الفارسية: عبد الحسين آذرنك) بركزيده، مقاله هاى استيس، هرمس، طهران، ط٢، ١٣٨٠هـ.ش.

(٥) سروش، عبد الكريم: علم جيست؟ فلسفة جيست؟ (ما هو العلم؟ وما هي الفلسفة). مؤسسة فرهنكي صراط، طهران ط٤ ١٣٧٩ هـ. ٢٠٠٠م ص ٢٣-٣٤. وكون، توماس بنية الثورات العلمية، ترجمة : شوقي جلال، عالم المعرفة، العدد ١٦٨ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المقدمة، ص ١٠-١١.

(٦) راجع. ستيس: م.س. ص ٣٨.

(٧) راجع: سروش. (م ن) ص ٦٣ - ٦٧.

(٨) عودة ، محمود. تاريخ علم الاجتماع الرواد، دار النهضة العربية، بيروت،ج ١، د.ت، ص ٤١ .

(٩) راجع :

Fay. Brain ; Cotemporary Philosophy of Social Science , Blackwell OxfordU.K 1996 pp. 270-75.

(١٠) السيوطي، عبد الرحمن: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٦ ج ١،ص ٢٣.

(١١) أحمد بن فارس: الصاحبي في فقه اللغة، مكتبة المعارف بيروت، ط١، ١٤١٤هـ. ص ٣٦.

(١٢) الأندلسي ابن حزم: الاحكام في اصول الاحكام: ط القاهرة، د.ت ص٢٩ .

(١٣) راجع:الخفاجي،ابن سنان سر الفصاحة، طبعة القاهرة ١٩٣١ ص ٤٤ .

(١٤) السكاكي،محمد بن علي: مفتاح العلوم،طبعة القاهرة،١٩٣٧، ص ١٦٩ .

(١٥) وافي علي عبد الواحد : علم اللغة، دار النهضة، القاهرة ص ٩٧.

(١٦) العهد القديم، سفر التكوين، الاصحاح الثاني ١٩- ٢٠.

(١٧) القرآن الكريم، سورة البقرة الآية: ٣١ والرحمن، الآيات ١-٤.

(١٨) وافي : ن.م ص ٩٨.

(١٩) الفارابي، أبو نصر: كتاب الحروف، دار المشرق، بيروت ١٩٧٠، ص ١٣٨.

(٢٠) السيوطي (ن م.) ص ١٠ ١١

(٢١) ابن جني، الخصائص، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٢٧١ه. ج١، ص . ٤٠.

(٢٢) الفارابي: ن.م. ص ١٣٨.

(٢٣) فريحة، أنيس : نظريات في اللغة، دار الكتاب اللبناني، بيورت، ط١، ١٩٧٣، ص ١٨.

(٢٤) للمزيد حول الموضوع راجع: فريحة (م.ن) وشاهين، وعبد الصبور: في علم اللغة العام، القاهرة.ط٢ ١٣٩٧هـ.

(٢٥) هيك، جان: فلسفة دين (فلسفة الدين)، الترجمة الفارسية بهزاذ سالكى، الهدى. طهران، ٢٠٠٢ ص ١٩٩- ٢٠٠.

(٢٦) الغزالي أبو حامد: جواهر القرآن ،دار الجيل، بيروت، ودار الآفاق الحديثة.

بيروت، ط٨،١٤٠٨هـ ١٩٨٨م ص٣١

(٢٧) طه٥.

(٢٨) سورة الزمر،الآية: ٦٧.

(29) Tillic Paul; Dnamics of Faith New York Harper and Row Publishers pp 42-43

(٣٠) هيك (ن.م) صص ٢٠٥-٢٠٦

(٣١) الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القران، دار التعارف للمطبوعات_ بيروت ج ٨، ص ١٥٢ .

(٣٢) المطهري ، مرتضى ضمن أصول فلسفة وروش رئاليسم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) للسيد محمد حسين الطباطائي، ج٥ انتشارات صدرا، امش ص ١٣٠-١٣١.

(٣٣) للمزيد حول الموضوع، أنظر "الطباطبائي رسائل التوحيد، الزهراء، ١٣٧٠هـ.ش ١٩٩٢م، ص ٥٤-. ٥٥ والآملي، حسن، حسن زادة: معرفت نفس (معرفة النفس)، دفتردوم ص ٢٨٢.

(34) Randall.H. The Journal of Philosophy II no 5 March 4th ,1954 p.159,

نقلاً عن هيك : (م.س) ص ٢١٢.

(35) Randall: The Role of Knowledge in Western Religion, Boston, Becon Press 1958 p. 114.

(٣٦) باربور (م.س) الترجمة الفارسية بهاء لدين خرمشاهي: علم ودين (العلم والدين)، مركز نشر دانشكاهى، طهران ط، ٢، ١٩٩٦ ص ٢٨٠-٢٨١.

(37) Wittgenstein, Ludwig: On Certaint UK Basil Blackwell, 1979,par 647

نقلاً عن متياس، د. ميشال تصوير اليقين عند فتغنشتين عالم الفكر العدد ٤، المجلد ٣٠. ابريل ٢٠٠٢، الكويب ص ١١٠.

(38) Ibid, par 636.

(39) Ibid par 662.

(40) Phillips, P.Z. Death and Immortality. London: The Macmillan Company

and New York st. Martinas Press 1971, p43

نقلاً عن هيك: م.س ص ٢٢١-٢٣٠

(٤١) راجع متياس : ن. م، ص ١٠١-١٠٢

(42) Bradley F.H. Essays on Truth and Reality, Oxford ; Claredon Press 1914

نقلاً عن : الستون، وبلاغ: أساليب طرق تشكل الموقف والعقيدة، الترجمة الفارسية نرجس جواندل موقع.

(43) Blanshard,B; The Nature of Thought, London: George Alen and Lin-1939,vol,p 264. win

(44) Pierce How to Make Our Ideas Harvard University Press 1975, p. 268.

(45) Putnam,H.; Reason Truth, and Histroory , Cobridge; Cambridge Press 1981 p. 55.

دراسات وابحاث

- **النظام الوجودي والعلاقة الوجودية**

يحيى محمد

- **العلية والحرية في فلسفتي ملا صدرا والصدر**

محسن الأراكي

النظام الوجودي والعلاقة الوجودية

يحيى محمد

يقدم الأستاذ يحي محمد في هذا البحث دراسة عن النظام الوجودي والعلاقة الوجودية، منطلقاً من مقولة تعتبر ان هناك ثنائية يمكن ان نتلمسها داخل أي نظام معرفي، مفترضاً ان يكون هناك طرفان من الموضوعات، يقوم احدهما بدور المحور المرجعي في تحديد ما يترتب على الآخر، فالطرف الأول، هو المنطلق المعلوم في قبال الطرف الآخر المجهول.

ويرى الباحث ان قراءته للنظام الوجودي ستعتمد على تحديد العلاقة الكائنة بين هذا المحور المرجعي وبين الآخر، وذلك تبعاً لاستحكام منطق السنخية الذي اتخذه النظام الوجودي كأصل مولد للإنتاج والفهم المعرفي.

ثم يصل إلى القول: " ان الآخر في علاقته مع الذات، يتخذ أشكالا متعددة، فتارة يعبر عن الماهية عندما تكون الذات هي الوجود. وثانياً: يعبر عن الصفات عندما تكون الذات ذاتاً موصوفة. وثالثة: يعبر عن المعلول والشؤون عندما تكون الذات علة وأصلا. وجميع هذه العلاقات محكومة بمنطق السنخية كمولد معرفي، ويمكن تلخيص هذه العلاقات الثلاث بأنها علاقة وجود، وعلاقة إدراك، وعلاقة تنزيل بحسب الرتب التفاضلية.

العلاقة الوجودية بين الذات والآخر

هناك ثنائية نسبية يمكن أن نلتمسها داخل أي نظام معرفي بين موضوعاته التي يسلط عليها ضوء البحث والكشف. وتفترض هذه الثنائية أن يكون هناك طرفان من الموضوعات يقوم أحدهما بدور المحور المرجعي في تحديد ما يترتب على الآخر. فالطرف الأول هو بمثابة المنطلق المعلوم في قبال الطرف الآخر المجهول. وغالباً ما تتعدد المحاور المرجعية، وأحيانا قد تتبادل الأدوار بينها وبين الآخر، وذلك تبعاً لطبيعة ما يستكشف من القضايا المعرفية. وفي النظام المعرفي الوجودي نجد أن على رأس المحاور المرجعية في تحديد الآخر هو ذلك المتمثل بمبدأ الوجود الأول أو الذات الإلهية. وعليه فان قراءتنا للنظام الوجودي ستعتمد على تحديد العلاقة الكائنة بين هذا المحور المرجعي وبين الآخر، وذلك تبعاً لاستحكام منطق السنخية الذي اتخذه النظام الوجودي كأصل مولد للإنتاج والفهم المعرفي، مثلما أوضحنا ذلك في كتاب "مدخل إلى فهم الإسلام".

على أن "الآخر" في علاقته مع الذات الإلهية يتخذ أشكالا متعددة فتارة يعبّر عن الماهية عندما تكون الذات هي الوجود، وثانية يعبر عن الصفات عندما تكون الذات ذاتاً موصوفة، وثالثة يعبر عن المعلول والشؤون عندما تكون الذات علة وأصلاً. وجميع هذه العلاقات محكومة بمنطق السنخية كمولد معرفي.

ويمكن تلخيص هذه العلاقات الثلاث بالآخر بأنها علاقة وجود، وعلاقة إدراك، وعلاقة تنزيل بحسب الرتب التفاضلية. حيث يكون للذات علاقتها الوجودية بالآخر، وكذا علمها به، وإيجادها وتكوينها له. فالذات في العلاقة الأولى هي محض الوجود، وفي الثانية محض العقل، وفي الثالثة محض العلة والأصل.

وهذا التقسيم الثلاثي للرؤية الوجودية يناسب التصور الذي تطرحه كل من الرؤيتين الفلسفية والعرفانية. فعلى صعيد الرؤية الفلسفية فإن الذات الإلهية أو الوجود المحض لا علاقة لها بالتنزيل إلا من حيث العلم. فالعلم الإلهي هو سبب الوجود النازل، ولولا هذا العلم ما كانت هناك رابطة بين العالمين الذات وما يصدر عنها، بل ولا كان هناك تنزيل قط.

أما بحسب الرؤية العرفانية فهناك ثلاث حضرات إلهية، وهي حضرة الذات وحضرة الصفات وحضرة الربوبية أو الأفعال، والأولى هي الذات بغض النظر عن كل

شيء، والثانية هي الحضرة العلمية، حيث إن العلم هو أول ما تعينت به الذات ، ذلك أنها مقارنة مع الحضرة الأولى هو انه لا يمكن ان نتصور وجودها من غير تلك الحضرة ، والعكس ليس صحيحاً . ومثلما ان الحضرة العلمية أو الصفات تتقوم بحضرة الذات . فان الحضرة الربوبية تعتمد بدورها على الحضرة العلمية، وكأنها سبب لها، باعتبارها تتضمن التنزيل . فهذا المعنى نجده عند ابن عربي الذي اعتبر مراتب الوجود هي هذه الحضرات الثلاث، الأولى: المرتبة الأحدية التي لا وصف لها ولا اسم ولا رسم، فهي في عماء كما جاء في بعض الأحاديث .أما الثانية فهي المرتبة الواحدية أو الإلهية، والتي هي حضرة الأسماء والصفات السبعة وعلى رأسها صفة العلم، حيث إن أول تعينات الذات الإلهية أو الأحدية هي علمها بذاتها، وصفة العلم لها مقام الإمام بالنسبة إلى بقية الصفات. فالعلم متقدم على الإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر . وحتى صفة الحياة رغم انها متقدمة على العلم وجوداً فانها لا تستحق الامامة لتقدم العلم بالشرف، حيث إن الحياة لا تظهر الا بالعلم والإدراك، فهي بالتالي كالشرط والاستعدادية[1]. ثم إن العلم يقتضي وجود الأعيان الثابتة ، أو حقائق الأشياء ، ومنه تظهر بقية الصفات كالقادرية والمشيئة والتكلم إياها، وشهودها سمعاً وبصراً؛ ومنها يتبين دور ما يأتي من مرتبة الربوبية[2].

هذه هي المحاور الثلاثة التي يمكن من خلالها تحديد الرؤية داخل إطار النظام الوجودي، ابتداء من مبدأ الوجود الأول، وحتى آخر مرتبة وجودية؛ تلك التي يعبر عنها بالهيولى أو المادة . بل انها كفيلة أيضا بأن تحدد لنا معالم الفهم الديني تبعاً لمنطق السنخية، وعلى رأس ذلك، الفهم الخاص بأصول الدين.

إذاً، نحن مع ثلاث علاقات ينبغي بحثها على التوالي . ففي دراستنا سنجد أن العلاقة الأولى تعمل، -لدى النظام الوجودي - على بلورة فهمنا لمعالم التوحيد ، وان العلاقة الثانية تضفي أبعادا معرفية على كيفية فهمنا لطبيعة النبوة ونظيرتها الولاية . وان العلاقة الثالثة يتحدد بموجبها فهم المعاد . يضاف إلى ان فهم النص هو الآخر قد تم تحديدة وتشكيله بحسب ما هو مقدم من الرؤية الوجودية لتلك العلاقات ، وذلك تبعاً لحاكمية الأصل المعرفي المولد "السنخية" .

وفي هذه الحلقة لا يسعنا إلا بحث العلاقة الأولى . على ان نتبعها بالآخريتين في الأعداد القادمة ، ومن ثم نتطرق إلى الكيفية التي أجراها النظام الوجودي في فهمه وتفسيره للنص؛ وذلك من اجل تشكيل رؤية واضحة عن طبيعة المنهج الذي سلكه النظام الوجودي في تصويره للحقائق الموضوعية ، وكذلك فهمه للقضايا الدينية .

تمهيد

لقد شغل مبحث الوجود لدى الفلاسفة المسلمين مكانة هامة ، خصوصاً أن الفلسفة تعنى - كما في تعريف الفارابي لها - بالبحث في الموجودات بما هي موجودة[٢]. وقد اتخذه المتأخرون من الفلاسفة أهم المباحث التي يعول عليها في تحديد قضاياهم الفلسفية؛ فكان على ذلك أول المباحث التي يعتنى بالبحث فيها .

إن "الوجود" هو أوسع مفهوم للفلسفة وأكثرها تجريداً، وقد بدأ هذا المفهوم كتعبير اضطر اليه الفلاسفة لوصف مبدأ الوجود الأول "لله " فهذا الاصطلاح يحمل العديد من الدلالات الفلسفية المفيدة؛ ولهذا الغرض ادخله الفلاسفة المتقدمون ضمن المنظومة الفلسفية مع اعترافهم بأنه مفهوم مجازي لا يكشف عن طبيعة الهوية الإلهية هكذا بدا الحال في أول الأمر كالذي يدلي به ابن سينا على ما سيمر علينا .لكن هذا المفهوم تعدى التعبير المجازي ليتخذ فيما بعد صفة الحقيقة الفعلية عند المتأخرين ، بل وحتى عند المتقدمين أحيانا، وذلك بغية التخلص من عدد من الإشكالات الفلسفية ، طالما أن الفلاسفة محكومون بالتعبير عن الأشياء ضمن الحصر المألوف بين الوجود والماهية ، فالشيء هو إما أن يكون وجوداً أو ماهية، وإذا كان من المحال وصف مبدأ الوجود بالماهية ، فإنه لا محالة أن يكون وجوداً . فشهاب الدين السهروردي رغم انه يرى بان حقائق الأشياء تعبر عن كونها ماهيات وليست وجودات، فالوجود عنده اعتباري ذهني محض، لكن كما ينقل عنه انه يستثني من الأمر مبدأ الوجود الأول وذلك ليتخلص من الإشكالات التي يمكن أن ترد فيما لو اعتبر هذا المبدأ ماهية . وقد توسع الأمر لدى صدر المتألهين "المتوفي سنة ١٠٥٠ هـ" ، حيث إنه تجاوز المفارقة التي سقط فيها السهروردي ، وهي المفارقة التي تجعل وجود نوعين من الطبيعة يختلفان كل الاختلاف، وهي طبيعة العالم العلوي الذي حقيقته الوجود، وطبيعة العالم السفلي الذي حقيقته الماهية . وبالتالي، فمن حيث ركيزة قانون السنخية لم يتقبل هذه المفارقة، فالكل إما أن يكون وجوداً أو ماهية، وإذا كان الأصل وجوداً، فان ما يصدر عنه يتحتم أن يكون وجوداً هو الآخر . وبذلك أصبح القول بأصالة الوجود من المسلمات الفلسفية لدى المتأخرين . الأمر الذي جعل كتبهم تنطبع بهذا الطابع من البحث حول الوجود ومراتبه وعلاقاته تبعاً لذلك القانون . لكن علينا أولاً أن نبحث حقيقة ما يقصده الفلاسفة من الوجود وعلاقته بالماهية قبل الخوض في الشؤون الأخرى المترتبة عن ذلك .

مفهوم الوجود وتحديد العلاقة الوجودية

يلاحظ أن المتأخرين من رواد النظام الوجودي قد بحثوا العلاقة الكائنة بين الوجود والماهية؛ سواء فيما يتعلق بمبدأ الوجود الأول المطلق عليه " واجب الوجود"، أو ما يتعلق بالممكنات الصادرة عنه. لكن البحث عندهم اخذ نوعاً من التفكيك بين المطلبين، وأحيانا فان النتائج التي ترتبت على ذلك كانت نتائج مختلفة لعدد من المبررات كما سنطلع على ذلك. بل إن الأمر قد اضطرهم في الكثير من الأحيان إلى الانسياق نحو التعويل على مفهوم الوجود ضمن معان متعددة لا تخلو من غموض والتباس. وسنرى أنه في السياقين من البحث؛ أي سواء فيما يتعلق الأمر ببحث حقيقة واجب الوجود، أو بحث حقيقة ما عليه الممكنات الموجودة، نجد هناك من النصوص المصرح بها ما يجعل المفهوم الذي يتحدثون عنه إنما هو مفهوم متعدد يراد منه معان تتضارب مدلولاتها أحيانا.

وقبل الدخول في البحث عن حقيقة ما عليه الشيء الخارجي إن كان ماهية أو وجوداً، ضمن الخلاف الفلسفي المعروف، لابد من التعرف على معاني كل من هذين المفهومين.

معنى الوجود والماهية

ذُكر أن المقصود بالماهية هو أنها تطلق على معنيين :أحدهما ما به الشيء هو هو. وهي بهذا المعنى قد تطلق على نفس الوجود أيضا، فيعبر بأنها نفس الإنية أو تأكد الوجود[٤]، بذلك تتخذ طابع الأعم، فكما تطلق على الوجود تطلق على غيره. لكن ما يراد من المعنى الآخر الذي يقابل الوجود - في محل النزاع - هو ما تكون في جواب "ما هو" جنساً كان أو نوعاً، وهو ما اصطلح عليه عنوان" الكلي الطبيعي". وبنظر بعض القائلين بأصالة الوجود فان الماهية تطلق في ثلاثة موارد مختلفة كالآتي[٥]:

١ -اما ان تكون إنية؛ اي محض وجود كما في الباري تعالى، حيث ماهيته عين إنيته ووجوده.

٢ - أو تكون غير إنية ولا مأخوذة بشيء معها، وبهذا الشكل تصبح على هيئة ما هي الا هي، دون ان تكون موجودة بالوجود، فمفهومها هنا محض اعتبار ذهني: لكونها غير متعلقة بذلك الوجود.

٣ - أو أنها غير إنية، لكنها مأخوذة بشيء مع الإنية، ككونها تابعة في وجودها

بالعرض للوجود.

فالماهية على ذلك إما ان تكون محض وجود أو تابعة له استناداً إلى اصالته في العين، أو هي محض اعتبار لا وجود لها بأي شكل من الأشكال.

أما الوجود فكما ذكر صدر المتألهين انه يطلق بالاشتراك على ثلاثة معان كالآتي:

الأول: ذات الشيء وحقيقته، وهو الذي يطرد العدم وينافيه والوجود بهذا المعنى يطلق على الواجب تعالى.

والثاني: المعنى المصدري الانتزاعي المعبر عنه في لغة فارس " به هستى وبودن".

والثالث: معنى الوجدان والنيل.

وعلى رأي البعض ان إطلاق الوجود بالمعنى الأول على الواجب تعالى حقيقة عند الحكماء وكثير من المشايخ الموحدين كالشيخين محي الدين الاعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب "العروة"(٦).

ويمكن القول: انه بعد حذف المعنى الأخير للوجود- لعدم أهميته الدلالية على المقاصد الفلسفية - يظل المعنيان الأول والثاني هما مورد البحث فهناك المعنى الانتزاعي العام، وهو الذي ينتزع من الأشياء في الخارج، كانتزاع المعاني المصدرية العامة مثل الشيئية والممكنية والحيوانية وغير ذلك من المفاهيم الذهنية المصدرية. ويضاف اليه المعنى الذي يراد به ما يقابل العدم، وهو بهذا المعنى له حقيقة واحدة هي عبارة عن محض التحصل والثبوت والكون والتحقق والفعل والصيرورة في الأعيان(٧). وكمقارنة بين هذين المعنيين حدد صدر المتألهين الوجود الذي يقابل العدم بان حقيقته لا تحصل بكنهها في ذهن من الأذهان، حيث إنه ليس أمرا كلياً، فوجود كل موجود هو عينه الخارجي، والخارجي لا يمكن ان يكون ذهنياً .أما المتصور من الوجود فهو مفهوم عام ذهني منتزع: يقال له الوجود الانتسابي الذي يكون في القضايا، والعلم بحقيقة الوجود لا يكون الا حضوراً اشراقيا وشهوداً عينياً، وحينئذ لا يبقى الشك في هويته(٨). وفي تعبير له يرى ان مفهوم الوجود هو نفس التحقق والصيرورة في الأعيان، كما انه في الأذهان أيضا، اذ هو مفهوم عام بديهي التصور ويكون عنواناً لحقيقة نورية .والوجود هو ابسط من كل شيء وأول كل تصور، فهو متصور بذاته بحيث لا يمكن تعريفه بما هو أجلى منه لفرط ظهوره وبساطته .وإذا اريد تصويره فإنما لأجل التنبيه والإخطار، وذلك عن طريق الأسماء المرادفة له كالثابت والحاصل وغير ذلك، ومفهومه معنى عام واحد مشترك بين الموجودات(٩). لذلك فان بعض العرفاء منع تعريفه لبداهة

تصوره وبساطته من أي شيء آخر[١٠].

ولا شك أن هذا المعنى من الوجود هو على الضد من ذلك المعنى الذي يشكل قضية ذهنية أو مقولة منطقية، وهو يشابه المعنى الذي لجأ إليه بعض المفكرين الغربيين من أمثال هايدجر الذي أعاب معالجة الوجود بحسب وصفه كقضية أو مقولة ذهنية، إنما اخذ بمعالجته على النحو الفينومينولوجي المعتمد على الاتصال المباشر بالمعطيات الخارجية، فالوجود عنده ليس غير تلك الكينونة التي ندركها مباشرة بلا واسطة ومنه يفهم كيف أن كوجيتو ديكارت "أنا أفكر فانا موجود "يمكن أخذها بعنوانين . أحدهما باعتبارها قضية استدلالية ، حيث يكون الفكر والوجود معبرين عن قضيتين متلازمتين ، اذ لا يوجد فكر بلا وجود، أو ان الأول يقتضي الثاني .كما يمكن اخذ تلك المقولة باعتبار ما عليه الواقع المباشر لعلاقة الوجود بالفكر، اذ تعبر المقولة عن علاقة حضورية لا يصح معها الاستدلال لوضوحها وبداهتها العينية، اذ يصبح الفكر فيها وجوداً حاضراً ، أو ان عينية الفكر هي الوجود بلا وساطة شيء آخر، كالذي تفرضه طبيعة الاستدلال من الحدود الوسطى .

والواقع أن المعنى الانتزاعي للوجود منتزع عن المعنى الذي يقابل العدم، فلولا هذا المعنى الخاص ما كان ذلك المعنى، فنفهم ان الأول عنوان للآخر، والآخر معنون له .وإذا كان الفلاسفة قد اتفقوا بخصوص المعنى العام للوجود من كونه اعتبارياً لا حقيقة له في الخارج ، فانهم اختلفوا حول معناه الآخر إن كان له حقيقة خارجية أو لا؟ وقد آل اغلب المتأخرين إلى الاعتقاد بحقيقته واصالته في العين، في حين ذهب القليل منهم إلى اعتبار الماهية هي الحقيقة العينية، كما هو الحال عند الشيخ السهروردي والمحقق الدواني والسيد باقر الداماد، ولم يتجرأ احد ان يقول بأصالة اشتراك الوجود والماهية معاً في العين، اذا ما استثنينا شيخ الطريقة الاحسائي ومن بعده الشيخ هادي النجفي[١١]، لعدة اعتبارات أهمها: ان القول بالاشتراك يعني كون الأمر الواحد يصبح شيئين متباينين ، وهذا ما يؤدي أيضا إلى التركيب في العقل الأول الذي صدر عن الحق تعالى، فضلاً أن ذلك يفضي إلى ان لا يكون الوجود عبارة عن نفس تحقق الماهية وكونها[١٢].

لذا فمن قال بأصالة الماهية ، اعتبر الوجود لا حقيقة له خارجاً، واكتفى بعده من المفاهيم الذهنية المنتزعة عن الماهيات في العين .وكذا من قال بأصالة الوجود: اعتبر الماهية لا حقيقة لها خارجاً بحسب الذات، واكتفى بأن يضفي عليها صفة الاعتبار والانتزاع الذهني ، اذا ما أُخذت في حد ذاتها ، والا فقد قُدّر لها ان تكون موجودة

بالعرض والتبع للوجود .

على أن التحقق الخارجي للوجود الذي جاء بمعنى الكون والحصول والثبوت قد أفاد في حل الكثير من المشكلات الفلسفية، ولا شك أن المقصود به يقابل معنى الماهية، أي أن الماهية من حيث ذاتها لا توصف بالوجود والعدم، إنما توصف بالوجود عندما يكون لها تحصل وفعلية . لكن مع هذا فهناك معنى آخر مختلف تردد لدى نفس من يقول بالمعنى الأول، حيث يقصد به هذه المرة بأنه عين الماهية عند تحققها، الأمر الذي يجعل بينها وبينه نوعاً من السنخية والشبه ، اذ تكون ظلاً له في عالم التصور والتحليل ، لكنها عينه في عالم التحقق والتشخص: أي أن للماهية اعتبارين؛ أحدهما تعبر فيه عن نفس الوجود عند تحققها، والآخر لا تعبر عن الوجود؛ لكونها من حيث ذاتها لا توصف بالوجود والعدم .

هكذا لدينا معنيان للوجود، أحدهما له دلالة فعلية أو كونية، حيث يشير إلى الكون والفعل والتحقق، والآخر له دلالة ذاتية؛ لأنه يشير إلى معنى الذات أو الهوية والماهية . ولكل من المعنيين فائدته الاستثمارية .

إذاً المهمة الأولى التي يجب التحقيق فيها هي إثبات أن هناك معنيين مرادين للوجود ، وذلك بذكر عدد من الإشارات والنصوص التي أوفانا بها احد ابرز القائلين بأصالة الوجود واهم المنظّرين للفلسفة، وهو صدر المتألهين الشيرازي .ثم بعد ذلك سنتعرف على الاستثمارات الفلسفية التي تترتب على هذين المعنيين .

لنبدأ بالمعنى الأول كالآتي:

المعنى الفعلي للوجود

هناك العديد من النصوص التي أدلى بها صدر المتألهين وغيره تشهد على المعنى الفعلي والكوني للوجود في قبال الماهية .فهذا الفيلسوف كثيراً ما يعبر عن الوجود بأنه عبارة عن محض التحصل والفعلية[١٣]، أو انه ليس له في ذاته إلا الحصول والفعلية والظهور[١٤] ، أو الثبوت والتحقق والتشخص [١٥]. وقد كان القيصري شارح "فصوص الحكم" لابن عربي يؤكد على هذه المعاني، حيث الوجود عنده وعند العديد من العرفاء هو الكون والحصول والتحقق والثبوت [١٦]. وهو بهذا المعنى لا يمكن ان يكون اعتبارياً[١٧]. فبعض العرفاء يرى ان الوجود هو ما يتحقق به الشيء في الخارج[١٨]، ومن تعابيرهم انه عبارة عن الكون في الخارج. وعلى ما يرى العارف عبد الرزاق الكاشاني

فان الوجود موجود بذاته لا بغيره، بل هو المقوم لكل شيء سواه، وهو غني بذاته عن كل شيء ، والكل مفتقر إليه[١٩]. أو هو عبارة عن حقيقة واحدة ونوع بسيط لا جنس له ولا فصل له ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص ، وهو حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الماهيات بالاتحاد بها، فالوجود ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور. ومظهر لغيره، حيث به تظهر الماهيات [٢٠]، وهذه الأخيرة هي بحسب نفسها لا يحكم عليها بالانتساب إلى غيرها ما لم يكن لها كون أو وجود هي تكون به منسوبة إلى مكونها وجاعلها، وليس المقصود من الوجود إلا ذلك الكون الذي لا يمكن تعقله وإدراكه إلا بالشهود الحضوري[٢١]. وبالتالي، فالوجود هو نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية[٢٢]. أو ان الوجود ليس إلا كون الشيء لا كون الشيء لشيء[٢٣] ، وان الماهية اذا كانت ، فكونها بعينها هو وجودها[٢٤]، فالوجود ليس ما به يوجد الشيء في الأعيان أو في الأذهان: اذ هو عبارة عن نفس تحقق الشيء وصيرورته في شيء منهما لا غير[٢٥] . أو ان الوجود في كل شيء عين تشخصه[٢٦]. وتشخصه عين وجوده ، فمفيض وجوده مفيض تشخصه. وكذا القول: إن الوجود هو نفس صيرورة الشيء في الأعيان[٢٧]. وعليه، فان مما يذكر في أصالة الوجود هو أن الفاعل يفيد الماهية المعدومة شيئاً حين تصير موجودة، وليس هذا الشيء إلا الوجود. حيث لا تصير الماهية موجودة بغير الوجود[٢٨].

والعلاقة بين الوجود والماهية لها نوع من الاتحاد، حيث فيه يكون الوجود موجوداً بذاته وتكون الماهية موجودة بوجوده . إذ يمكن للعقل ان يحلل الموجود إلى ماهية ووجود، وفي هذا التحليل يفصل الوجود عن الماهية ويحكم بتقدمه عليها، لكن من حيث الخارج أو الناحية الموضوعية، فان الأصل والموصوف هو الوجود، لأنه الصادر عن الجاعل بالذات والماهية متحدة به محمولة عليه، لكن لا كحمل العرضيات اللاحقة، بل حملها عليه واتحادها به بحسب نفس هويته وذاته. وبذلك يكون الوجود أولى واسبق من الماهية وجوداً وحقيقة. ذلك انه لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء ، بل من كل شيء ذي حقيقة، كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض ، فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل الوجودات العارضة لها. ومن ثم فان الوجود هو الموجود كما أن المضاف هو الإضافة، لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها كالأب والمساوي والمشابه وغير ذلك . ونُقل عن بهمنيار في "التحصيل انه قال: "وبالجملة فالوجود حقيقة انه في الأعيان لا غير وكيف لا يكون في الأعيان ما

هذه حقيقته"[٢٩]. على أن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الشيء بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض، فكون الماهية والوجود معاً في الواقع يعني كون الوجود بذاته موجوداً والماهية متحدة به وموجودة به لا بغيره، حيث إن الفاعل إذا أفاد الماهية أفاد وجودها، وإذا أفاد الوجود أفاده بنفسه. وبهذا يكون الوجود متقدماً على الماهية ،وهذا التقدم ليس كتقدم العلة على المعلول حيث لا يوجد تأثير في مثل هذا الموضع؛ وذلك لأن الماهية غير مجعولة حتى يلوحها التأثير والعلية. كما أن هذا التقدم ليس كتقدم القابل على المقبول، بل انه كتقدم ما بالذات على ما بالعرض، وما بالحقيقة على ما بالمجاز[٣٠]. وكما يقول السبزواري هو أن "المتقدم والمتأخر وإن كانا ماهية لكن ما فيه التقدم والتأخر هو الوجود الحقيقي[٣١].

ولدى تحليل صدر المتألهين لمسألة نجاسة الكلب والكافر، أفاد بان في الأمر شيئين، أحدهما وجوده، والآخر ماهيته أو ذاته، فهو من حيث ماهيته التي هي بمعنى ذاته فانه نجس ، أما من حيث وجوده الذي هو بمعنى الكون فهو طاهر ليس بنجس[٣٢].

كما سبق لنصير الدين الطوسي ان ميّز بين الوجود والماهية تبعاً لذلك المعنى ، وهو ان الماهية عبارة عن الذات والهوية، وان الوجود عبارة عن كونها وتحققها .فقد جاء عنه وهو يحلل اعتبارات التكثر في الصدور، انه اعتبر كون المعلول صادراً عن الأول يسمى وجوداً من حيث كونه صادراً ، ومن حيث كونه هوية لازمة لذلك الوجود فهو ماهية[٣٣].

إذن نعلم مما سبق أن المقصود من الوجود هو ليس عبارة عن الماهية المتحققة ، بل هو تحقق الماهية، أو انه محض التحصل والتشخص والكينونة ، والذي به تكون الماهية موجودة، فالمعنى المعطى للوجود هنا هو عين الفعل والكون وليس الذات والهوية ، أو انه عين الإضافة وليس المضاف. وبهذا المعنى يحال ان نجد هناك اية نسبة شبه أو حكاية بين الوجود والماهية، فليس هناك اي معنى من معاني الشبه والظلية بين معنى الذات من جهة وبين معنى الفعل والكون والحصول من جهة أخرى .

المعنى الذاتي للوجود

في قبال المعنى السابق يظهر لنا معنى آخر مختلف، اذ فيه يكون الوجود عين الذات المتحققة وليس الفعل والكون، وبه تتحقق صورة شبحية الماهية وحكايتها له، فصورتنا الذهنية للذات المتشخصة في الخارج تحاكي ما هي عليه، وبالتالي فان الماهية الذهنية تطابق ما عليه الوجود الخارجي .وبهذا المعنى تكون الماهية في الخارج هي عين الوجود

لا غير، وذلك خلافاً للمعنى الأول، فالنار كصورة ذهنية مثلاً هي ماهية محضة، لكنها كحقيقة خارجية تكون ماهية متشخصة، فالصورة والحقيقة الخارجية كلاهما يمكن تسميتهما بالماهية، سوى أنها في الخارج لها آثارها الفعلية بخلاف ما هي عليه في الذهن، لهذا يطلق عليها الوجود في الخارج دون الذهن، باعتبارها غير موجودة الا بحسب الوجود الذهني ، وهو نحو من الوجود . فهذا هو معنى كون الوجود عين الماهية في الخارج . لكن بهذا المعنى يفضي الخلاف بين القائلين بأصالة الماهية واصالة الوجود إلى خلاف لفظي كما سنعرف .

ومن دلالات هذا المعنى هو أن صدر المتألهين اعتبر الوجود هو الأصل والماهية تبعاً له كاتّباع الظل للشخص، والشبح لذي الشبح من غير تأثر وتأثير، فالوجود موجود في نفسه بالذات، والماهية موجودة بالوجود أو بالعرض، وبهذا الاتحاد متحدان(٣٤). ومثّل على ذلك بوجود الصور في المرايا حيث وجودها بالعرض بتبعية الأشخاص، ووجودها على سبيل الحكاية في الخارج، وكذا الأمر بالنسبة للماهية أو الكلي الطبيعي، اذ انها بحسب ذاتها ليست موجودة وما شمت رائحة الوجود، ولكنها من حيث نسبتها إلى الوجود فهي موجودة بالعرض: لأنها تمثل حكاية الوجود، ليست معدومة مطلقاً ولا موجودة من حيث الأصل بل وجودها ظلي تابع للوجود(٣٥). وانطلاقاً من هذا المعنى اعتبر ان أي نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهية خاصة من الماهيات، وذلك كتابعية الصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها . فكما أن الظل يوجد بوجود ذي الظل، ويتقدر بتقدره، ويتشكل بتشكله، ويتكيف بتكيفه، ويتحرك بتحركه، ويسكن بسكونه، وما إلى ذلك من الأوصاف التي تتعلق بها الرؤية، وذلك عن طريق الحكاية والتخيل وليس الاصالة والحقيقة، فكذا حال الماهية بالقياس إلى الوجود وتوابعه، حيث إن الماهية هي نفسها خيال الوجود وانعكاسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية، وعليه يتقرر الأمر عند صدر المتألهين ما ذهب إليه المحققون من العرفاء من ان العالم كله خيال في خيال(٣٦).

ومن تصريحاته التي تفيد كون الوجود هو نفس الماهية قوله: "الوجود عين الماهية خارجاً وغيرها ذهناً". وكذا: "الوجود عين الماهية على تقدير العينية فلم يكن بينهما اتصاف بالحقيقة وغيرها". وأيضاً: "ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيته في العين". ومثله: "الوجود نفس الماهية عيناً". كذلك قوله: "أن كلاً من الماهية والوجود غير الآخر حسب المعنى عند التحليل الذهني مع اتحادهما ذاتاً وهوية في نفس الأمر"(٣٧) .

إذن يلاحظ أن هذا المعنى هو ليس كالمعنى الأول الذي يفيد الفعلية والصيرورة .مع

هذا فهناك نصوص قد تكون قابلة لان تفهم بحسب المعنى الأول أو المعنى الثاني . وربما ان بعض النصوص التي طرحناها فيها ما يقبل الفهم الآخر، وذلك لدقة المعاني وتقاربها، ولوجود عدد من المشتركات بين المعنيين، رغم التعارض بينهما، فأحدهما يعطي دلالة الفعل والكون والثبوت، والآخر يعطي دلالة الذات والماهية الخارجية؛ أي أحدهما يعبر عن الوجود بأنه كون الماهية وثبوتها وتحققها خارجاً، والآخر يعبر عنه بأنه ذات الماهية خارجاً. وإذا كان المعنى الأخير يفضي إلى أن تصبح العلاقة بين الوجود وبين الماهية غير المتحققة هي علاقة شيء بصورته ، أحدهما يحاكي الآخر ، فإنه بحسب المعنى الأول لا يمكن أن نتصور اية علاقة شبه ومحاكاة بين الأمرين، حيث يكون الوجود فعلاً وكينونة، وتكون الماهية ذاتاً وهوية. لكن يظل أن المشترك في المعنيين "الفعلي والذاتي" هو اعتبار الماهية تابعة للوجود، وان وجودها عرضي نسبة للوجود، حيث انه متحقق بذاته .

ما ننتهي إليه هو أن هناك تردداً فعلياً في تصور أمر الوجود، لا بحسب فهمنا لنصوص المتأخرين من الفلاسفة، وإنما لاعتبارات توظيفية، فتارة يراد من الوجود أن يستدل به على بعض القضايا التي تتسق مع معنى الفعلية من الكون والصيرورة، وأخرى يراد له الاستدلال على قضايا تتسق مع معنى الذاتية أو الماهية، ولا شك ان بين المفهومين بوناً شاسعاً، لكن شاء المتأخرون أن يقعوا في عدد من المفارقات عندما وجدوا أنفسهم أمام محاولات للتوفيق بين الرؤية الوجودية وبين القضايا الإسلامية . ومن ذلك تظهر المفارقات التي تتعلق بالمبدأ الأول وعلاقته بالماهيات أو الأعيان الثابتة، حيث إنه كثيراً ما ينفى أن يكون بينهما نوع من الشبه والتشاكل، مع أنها تعد صور الأشياء، وان هناك تشاكلاً فيما بينها وبين الأشياء، كما ان المبدأ الأول هو عبارة عن صور كل هذه الأشياء، فكيف لا يكون هناك شبه وتشاكل بينهما؟! ولو أردنا تبرير ذلك لوجدنا أن التبرير جاهز من حيث النظر إلى حمل الوجود بالمعنى الأول فحسب. فالتوظيف الفلسفي تارة يتكئ على الوجود بمعناه الأول الدال على الفعلية والتحقق، كالذي يتعلق بعدد من المباحث الخاصة بمبدأ الوجود الأول، وأخرى هذا التوظيف يتكئ على الوجود بمعناه الثاني"الذاتي" . كالذي سنطلع عليه فيما بعد .

تطور مفهوم الوجود

الذي يتتبع النصوص الفلسفية التي تخص علاقة الوجود بالحقيقة الإلهية يجد أن هناك تطورا في المقصود من إطلاق مفهوم الوجود بالمعنى الفعلي على تلك الحقيقة، اذ

بدأ المفهوم وهو يحمل بعض الاضطراب، فتارة يراد منه المجاز صراحة، وأخرى قد يراد منه الحقيقة. وعلى ما يبدو ان الأوائل لم يسعهم إلا التعويل على المعنى المجازي، ثم تطور الحال حتى انتهى إلى معناه الحقيقي الذي يراد به محض التحقق والكون و الثبوت .وما علينا إلا أن نرصد تجليات هذا الاختلاف والتحول، وذلك قبل أن نتعرف على اثر ما استقر عليه الأمر في فهم العلاقة التي تربطه بالممكنات تبعاً للأصل المولد الوجودي "السنخية" .فما هي حقيقة مبدأ الوجود الأول بحسب النظر الفلسفي الوجودي؟ وكيف انقلب وصف هذه الحقيقة من التعبيرات المجازية إلى الحقيقية؟

ما سنشهده فعلاً هو أن لفظ الوجود الذي استخدم في وصف المبدأ الأول كان لفظا مسلما به لدى الفلاسفة المسلمين، وإن أبدى تعارضاً في المعنى المراد منه. وقد يكون هذا التعارض ناشئاً منذ البداية كدلالة على الالتباس في اصل الوضع والمعنى . وإن كان المرجح انه في أول الأمر ظهر المفهوم مجازياً قبل أن يتخذ ليدل على المعنى الحقيقي الفعلي ، وهو المعنى الذي تلقفه الفلاسفة المتأخرون غير آبهين بما عوّل عليه المتقدمون من المعنى المجازي . ويظل ان لكل من الفريقين مبرراته الفلسفية .

هناك الكثير من العبارات الدالة على اعتبار المبدأ الأول محض الوجود والثبوت. وسبق للفارابي "المتوفي سنة ٣٣٩هـ "ان ذكر في "فصوص الحكم" بان الوجود غير الماهية، وان هذه الأخيرة لا تقتضي بنفسها الوجود . وبالتالي، فان المبدأ الذي عنه يكون الوجود هو ليس بماهية، أو ان ماهيته لا تختلف عن هويته، وكما يقول: "فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقومات لماهيته فهويته عن غيره، وينتهي إلى مبدأ لا ماهية له مباينة للهوية"[٣٨]. وكان ابن سينا يصرح بان وجود المبدأ الأول هو نفس حقيقته وان ماهيته لا تكون غير إنيته[٣٩]. وكذا كان الغزالي يقول: "وحقيقته تعالى محض الوجود"[٤٠] ، ويقول أيضا : "وحقيقة ذات الأول هو انه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود، وان انيته وماهيته واحدة" ، ومثل ذلك قوله: "ان حقيقته الوجود المحض" [٤١].

تلك كانت بعض النصوص التي وصفت المبدأ الأول بالوجود المحض. لكن مع لحاظ أن هذا الوصف قد لا يراد به المعنى الحقيقي الذي آل إليه المتأخرون . فأحيانا يضطر الفيلسوف إلى اتخاذ هذا اللفظ والتعبير حيث لا يجد لفظاً آخر انسب منه. ومن ذلك أن رئيس الفلاسفة"ابن سينا" قد أومأ بنفسه إلى هذا الاضطرار ، فاعتبر الإشارة إليه بذلك الوصف من جهة عدم معرفة حقيقته[٤٢]. كما سلك جماعة من المتأخرين نفس المسلك الذي كان عليه ابن سينا، فأطلقوا الوجود على الحق تعالى بضرب من الاصطلاح وكإشارة إلى حقيقته المجهولة الكنه[٤٣]. وكذا نجد من المحققين من يعتبر

ان إطلاق الوصف عليه تعالى بالوجود إنما هو لضيق العبارة(٤٤)، ومن هؤلاء ابن عربي الذي صرح في"الفتوحات "قائلاً" :ان إطلاقنا عليه الوجود من ضيق العبارة وقصورها، والمقصود سلب العدم منه، لان حقيقة وجوده لا تقبل التصور "(٤٥).

إضافة إلى ان بعضاً آخر فسر هذا الوصف بان ما يقصد به هو انه مبدأ للآثار فحسب(٤٦). ولعل المعبرين عنه تعالى بقصد مبدأ الاثار؛ لم يجدوا ما يمكن ان يدركوا منه سوى تلك الصفة ، حتى ان صدر المتألهين رغم ما عرف عنه من كلمات يشير فيها إلى مكاشفة ذات الحق - كما سنرى - فانه اعترف في بعض كلماته بما يشير إلى ذلك الجهل عدا ما ذكرنا ، فأقر بان كنه ذات الواجب وهويته لم تكن معلومة لأحد غيره، واعتبر ان ما معلوم منه إنما هو صفاته المختصة كالإلهية والقيومية والخالقية المطلقة؛ باعتبارها مفهومات كلية متعلقة بذوات الممكنات وهياكل الماهيات التي هي بمنزلة صفحات وسطوح مصقولة تقع عليها أشعة تلك الصفات الفائضة من نور الحق تعالى . فبهذا السبيل اجاز للعقل ان يتصور الصفات الإلهية الإضافية، ويدل عليها بألفاظ موضوعة لمعانيها الخاصة ، فيكون بذلك مدركاً لذات الحق ، حيث الصفات لا تنشأ إلا من هذه الذات . والنتيجة التي يخلص اليها ذلك الحكيم هي استحالة معرفة الذات الأحدية مع قطع النظر عن النسب والإضافات ، حيث تعقّل الحق باعتبار ذاته بذاته مستحيل ، ولكن تعقله باعتباره قيوماً للعالم ومبدأ الموجودات وخالق ما في السماوات والأرض، فهو جائز، لان للعقل سبيلاً إلى اكتناه هذه المعاني، وكذا الحال مع تعقله من حيث سلب الكثرة عنه والاشتراك، فهو ممكن أيضاً(٤٧) .

فلعل المعنى السابق هو نفسه الذي اختلج في أذهان الفلاسفة ، فعبروا عن الحق تعالى بالوجود كإشارة تشير إلى الجهل بحقيقة كنهه وترمز إلى انحسار المعرفة بكونه مبدأً للآثار فحسب .

وواقع الأمر اننا نصادف هنا ذات المعنيين للوجود كما اشرنا اليهما سلفا، وهما المعنى الفعلي والذاتي، وذلك كوصف لحقيقة المبدأ الأول. بل نجد ذات التردد يلوح لدى صدر المتألهين، فتارة يريد المعنى الفعلي، وأخرى يريد المعنى الذاتي، لكنه في كلا الحالين يستفيد من المعنيين في توظيفه لحل المشكلات الفلسفية .

وبعضهم لم يتقبل اعتبار المبدأ الأول محض الوجود بالمعنى الفعلي الدال على الكون والثبوت والحصول ، انما وصفه بالماهية والذات خروجاً عن المألوف الفلسفي ، الأمر الذي جعل بعض الفلاسفة يرد عليه انتصاراً لذلك المعنى . فالمحقق الدواني لم يستسغ نفي الماهية بمعنى الذات عن المبدأ الأول، وأشكل على كلام السيد الصدر الذي صرح

بنفي الماهية مطلقاً عن هذا المبدأ، وقال في رده: "إن أراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان ، وإن أراد ان له ذاتاً، لكن لا تسمى ماهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي، فان من يقول: ان حقيقته وماهيته هو الوجود القائم إنما يريد به المعنى الذي يريد به من الذات ، فلا يبقى المباحثة إلا في اللفظ". إلا ان هذا الإشكال لم يرض صدر المتألهين فرد عليه معتبراً ان المراد من واجب الوجود هو انه ليس له ماهية كلية، انما له هوية شخصية يعبر عنها تارة بالوجود الصرف، وأخرى بالوجود البحت أو الوجود أو التشخص أو الواجب البحت " فان الماهية للشيء هي التي يتصورها الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخص ، ويعرض لها الكلية والاشتراك، وحقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية لا يمكن تصورها ولا يمكن العلم بها إلا بنحو الشهود الحضوري . فهذا معنى قولهم"لا مهية له"، وليس هذا مجرد اصطلاح لفظي، بل تحقيق حكمي وبحث معنوي ، وظهر مما ذكرنا أن القول بان "ذات الباري موجود خاص" كلام محصل لا غبار عليه، بشرط ان يتفطن قائله، بان المراد منه ليس آن ذاته عين المفهوم الكلي أو عين فرد من أفراده الذاتية حتى تكون نسبته إلى ذلك الفرد كنسبة الذاتي إلى الذات: لأنك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود وكذا مفهوم التشخص والمتشخص والجزئي الحقيقي والهوية وأمثالها ليست لها افرادا ذاتية، كما للأجناس والأنواع، وإنما هي عنوانات ذهنية وحكايات لآحاد وأفراد لا وجود لها في الذهن حتى يعرضها العموم والاشتراك". وظاهر كلامه هذا هو عدم نفيه للذات المتشخصة التي تختلف عن معنى الكون والتحصل، لكنه سرعان ما يختم كلامه بعبارة قد تبدو قريبة إلى المعنى الفعلي للوجود، وإن كان يمكن حملها على المعنى الذاتي، إذ يقول: "وبالجملة فالقول بان ذاته تعالى هو الموجود البحت صحيح، اذا أريد به حقيقة الوجود ، فان للوجود حقيقة وهو بنفسه موجود وغيره به موجود ، كما ان للبياض حقيقة وهو بنفسه أبيض وغيره به أبيض "(٤٨).

ومع ان النصوص التي ستأتينا لصدر المتألهين تجعله يلتزم اعتبار الحقيقة الالهية بأنها محض الوجود بمعنى الكون والفعلية، لكنه مع هذا يخرج عن هذا الطور أحيانا ليصب في المعنى الذاتي لمفهوم الوجود، فيعبّر عن الحقيقة الالهية بأنها جسم إلهي لا كالأجسام(٤٩)، أو انه نور حقيقي هو أشرف مراتب الأنوار، باعتباره ظاهراً بذاته ومظهراً لغيره، وما هذا النور الحسي إلا رتبة متدنية وناقصة من ذلك النور الكامل الذي يظهر به كل شيئ(٥٠). بل ويتبع ابن عربي في جمعه بين التنزيه والتشبيه أو تمسكه بالصفات الإلهية من اليدين والعينين والمجيء وغيرها مما يتسق والمفهوم الذاتي

للوجود، فيعطي بذلك معنى الماهية للذات الإلهية[٥١]. مما يتنافى مع ما يدلي به في محل آخر من ان الصفات الإلهية هي عين الذات لا غيرها، وانها فوق كل حد ووصف. وأيضا نجد في بعض تعبيرات صدر المتألهين ما قد يفيد المعنى الذاتي للوجود كما يبدو ذلك في شرحه لكتاب"الكافي" ، حيث تعرض إلى حديث روي عن الإمام الصادق"ع" يجيب عن سؤال مفاده: هل لله انية وماهية؟ فقال: "لا اعلم أن الماهية لها معنيان أحدهما ما بإزاء الوجود كما يقال وجود الممكن زايد على ماهيته ، والماهية بهذا المعنى مما يعرضه العموم والاشتراك. فليست له ماهية بهذا المعنى. وثانيهما ما به الشيء هو هو، وهذا يصح له"[٥٢] .

لكن على العموم يلاحظ ان الفلاسفة المتأخرين وعلى رأسهم صدر المتألهين أرادوا المعنى الفعلي من الوجود البحت في وصف مرتبة الواجب الحق ، ذلك انه لما كانت الماهية في الممكنات لا توجد إلا بالوجود، وان الوجود موجود بذاته؛ فان ذلك يعني أن المبدأ الأول لا يمكن تفكيكه عن الوجود البحت، والا أصبح عروض الوجود عليه من الخارج مثلما هو الحال في الممكنات، وهو محال. فهذا هو أهم ما يبرر الاحتفاظ بكون المبدأ الأول هو عين الوجود ، وان ماهيته لا تختلف عن وجوده ولا شك ان لهذا المفهوم أغراضا أساسية قام الفلاسفة بتوظيفه لأجل إثبات وحدة الحق وعينية الصفات للذات وتبرير وحدة الوجود كما سنعرف .فقد عبّر صدر المتألهين عن هذا المعنى بالقول :"كيف لا تكون حقيقة الواجب القيوم صرف الوجود ومحض التقوم وهو ينبوع كل وجود"[٥٣] وقوله:"ان الواجب بالذات يجب ان يكون متشخصاً بنفس حقيقته، لا بأمر زائد عليه، أي تكون حقيقته عبارة عن تشخصه كما انه عبارة عن نفس وجوده، بل الوجود والتشخص أمر واحد كما هو التحقيق"[٥٤]. وقوله: "ثبت ان الواجب تعالى هو الوجود البحت "[٥٥]. وقوله: "لا يتصور شيء أكمل وأشرف من صرف الوجود المتأكد الذي هو فعلية محضة يستفيض منه سائر ماهيات الوجود وكمالات الوجود "[٥٦]، ومثل ذلك قال صاحب "الأقطاب القطبية" :بل الحق ان وجوده نفس الكون والحصول، لا ما به الكون والحصول. حتى لا تفهم من قولهم "كان الله في الأزل" معنى كان زائداً على معنى"الله". ومعنى"الأزل" أيضا زائد عليه، إذ هو اكبر من ان يكون مظروف الأزل ليحوى به ظرفاً زمانياً، بل هو الأزل والأبد والدهر والسرمد: أي هو فاعل الأزل والأبد . . وهو الوجود والكون المجرد عن الاين والبون ، ولذلك قال الإمام"ع" : (لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر)[٥٧] .

اذاً فالفلاسفة حريصون على التأكيد بان الوجود الخارجي،- وعلى رأسه الحقيقة

الإلهية-، هو عبارة عن محض الكون والتحصل، لكن يمكننا آن ندرك مصدر اغترار الفلاسفة بالوجود وقولهم بأصالته وعينيته .فمرد الأمر يعود إلى البحث في حقيقة المبدأ الأول، ذلك ان الوجود في غيره يعتبر خارجاً على ذاته وفائضاً عليه من الأول، آما الأول فلا يمكن ان يكسبه من غيره، والا تسلسل الحال. كما لا يمكن ان يكون قريناً لذاته والا تعدد وتركب، فلم يبق إلا الحل الأخير وهو كون الوجود عين ذات الحق .فهذا الاغترار نجده في بعض النصوص المصرح بها لدى الفلاسفة والعرفاء، فهناك نص لابن رشد يقول فيه - وهو في معرض رده على بعض تهم الغزالي -: "ان القوم لم يضعوا للأول وجوداً بلا ماهية ولا ماهية بلا وجود وإنما اعتقدوا ان الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وان هذه الصفة إنما استفادها من الفاعل . واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له ان هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية، وانه ليس له ماهية مغايرة للوجود، لا انه لا ماهية له أصلا "[٥٨].

كما جاء على لسان بعض العارفين ما يؤكد ذلك الاغترار، حيث يقول: "وكذلك الحكماء والصوفية؛ لما رأوا ان للوجود تقدماً ذاتياً على جميع الموجودات، لأنه إن فرض لشيء معية للوجود؛ فان شيئين يفرض تقدم أحدهما ، فيحكم البتة بتقدم الوجود: لان إحاطته وانبساطه أزيد من إحاطة جميع الأمور المحيطة، لان كل ما يعرض، يعرض بنحو من الوجود سوى نفس الوجود، فانه معروض بنفسه لا لغيره .وأيضا: آول ما يدرك من الأشياء بالبصيرة ما يعبر عنه بالثبوت والكون و - بودن - ومرادفاتها. وبعد ذلك يدرك التشخص .وهذا الأمر: اعني الثبوت ومرادفاته، زائد في الموجودات، وحاصل من غيرها، وفي الواجب ليس من غيره، فيدرك هذا الأمر في الواجب أحق واقوى وأولى، بل ما يدرك من الواجب منحصر في هذا. فأطلقوا عليه لفظ الوجود من غير إرادة المعنى اللغوي مع شائبة الوصفية، بل أطلقوه عليه للتفهيم، وللإشعار على أن المدرك من ذات الأقدس منحصر في هذا الأمر "[٥٩].

وإذا كان العديد من المتأخرين السابقين لصدر المتألهين قد ذهبوا إلى أصالة الماهية في الممكنات، فما ذلك - على ما يبدو - الا لكون الوجود لا يعد مقوماً من مقومات الذات أو الماهية؛ ذلك انه يعرض عليها من الخارج. بخلاف واجب الوجود الذي فيه تتحدد الماهية بالوجود، فتكون ماهيته عين وجوده .ولتلك العلة ربما يكون القول بأصالة الماهية لها سبق زماني على القول بأصالة الوجود في الممكنات. خاصة إذا علمنا أن من المتأخرين من يعدّ رئيس الفلاسفة ابن سينا ممن يذهب إلى القول بأصالة الماهية تعويلاً على بعض كلماته"[٦٠].

ومهما تكن الحال، فان القول بأصالة الوجود في مرتبة المبدأ الأول هو المسلم به عند الفلاسفة تعويلاً على ان ذاته عين الوجود من دون عارض ومعروض وعليه، يمكن أن نستوحي ونستنتج أن الاعتقاد بأصالة الوجود في الممكنات متفرع في الأساس عن مقولة عينية الوجود للمبدأ الأول، وذلك بطريق التناسب والسنخية، فلا يصدر عن الوجود الا الوجود، وهو الأمر الذي التفت إليه صدر المتالهين مع انه كان من مريدي أصالة الماهية قبل ان تنكشف له الحقيقة الأخرى[٦١].

إذاً، نحن أمام مفارقة سنجدها حاضرة في طيات البحث، حيث الالتزام تارة بالمعنى الفعلي "الكوني "للوجود، وأخرى بالمعنى الذاتي"الماهوي" له، مع ما بينهما من اختلاف كلي.

فهذه الموارد يختلف بعضها عن البعض الآخر في المترتبات، إذ بحسب الوجود الذي بمعنى الكون والثبوت يصبح هناك تبرير للتفريق بين واجب الوجود وغيره من الممكنات؛ حين يقال ان واجب الوجود محض الوجود وماهيته عين وجوده بخلاف غيره، اذ تكون ماهيته غير وجوده لا عينها، ويستفاد من هذه التفرقة في حل بعض المشكلات المرتبطة بالمبدأ الأول؛ لأن الفلاسفة ليسوا مستعدين للأخذ بزيادة الماهية على الوجود، والا كان مركباً وبعضه يحتاج إلى بعض آخر .

أما بحسب المعنى الآخر المراد به الذات المشخصة، فإن تلك التفرقة تصبح لا مبرر لها، حيث يصبح الكل، سواء كان واجباً أم ممكناً، وجوده عين ماهيته، مادام يعني الذات المشخصة ولو قيل ان الفارق بينهما عندما يراد بالماهية ذلك المفهوم الكلي القابل للتطبيق على الكثير من المصاديق ضمن النوع الواحد، حيث إنه يصدق على الممكن لا الواجب ، فيكون وجود الممكن غير ماهيته، لقلنا ان التعميم في ذلك غير صحيح، حيث إن العقول الطولية المفارقة كالعقل الأول وغيره هي من الأفراد التي ليس لها ما يشاركها في المصداقية ضمن النوع الواحد، فكل فرد منها يندرج في نوعه الخاص من غير مشارك، وبالتالي، فإنها من هذه الجهة لا تختلف عن المبدأ الأول الذي لا يشاركه فرد آخر ضمن المرتبة التي هو فيها ولو قيل إن جميع العقول الطولية تندرج ضمن ماهية مشتركة للعقل المفارق، لقلنا ان ذلك يصدق على واجب الوجود أيضا، حيث يعتبر هو الآخر عقلاً لا يختلف عما دونه من حيث الصورة العقلية، وإن كان أشرفها وأكملها وجوداً .

هكذا فان لدينا ثلاث قضايا متنازع حولها لا قضيتين، إحداها: القول بأصالة الوجود: بمعنى الكون والثبوت. وثانيها: القول بأصالة الذات المشخصة التي يعبر عنها

بالوجود كما عرفنا، كما يعبر عنها بالماهية أحيانا أخرى . وثالثها: القول بأصالة الماهية بالمعنى النوعي.

ومن حيث التوظيف يلاحظ انه إذا كان يمكن بحسب المعنى الأول للوجود إثبات المبدأ الأول - كما سنرى - واثبات عينية صفاته ونفي الشرك عنه، فان المفهوم الآخر ليس بقادر على ذلك، إذ أن إثبات ذات مشخصة لا ينفي إثبات ذات أخرى غيرها، وهو ما قيل في شبهة ابن كمونة المعبر عنها بوجود ذاتين ينتزع منهما ماهية مشتركة، أو هويتين بسيطتين كل منهما عبارة عن موجود بسيط مستغن عن العلة مطلقاً(٦٢).

نعم، قد يجاب على ذلك بان ذات الواجب لما كانت عبارة عن كل الأشياء لذا لا يمكن معها فرض ذات أخرى حيث كل ما يفترض من وجود ذات أخرى إنما تكون داخلة ضمن الأشياء التي تحتويها ذات الحق .لكن من الواضح أن هذا الجواب يصادر على المطلوب، إذ كيف نثبت أن ذات الواجب هي كل الأشياء بما في ذلك الذات الأخرى المفترضة، وذلك انطلاقاً من المعنى الذاتي للوجود؟ فهذا ما لا يمكن إثباته على ما سنعرف فيما بعد . مع الأخذ بعين الاعتبار ان مقولة كون الحق حاملاً لكمالات كل الأشياء هو اكثر تصوراً وقبولاً بحسب المعنى الذاتي للوجود مقارنة مع المعنى الفعلي له.

كما ان من مترتبات المعنى الفعلي للوجود هو سريان الوجود الواحد والمنبسط على كل الأشياء وعلى هياكل الماهيات، فلعله الأقرب في التصور من سريان الذات المشخصة. كذلك، فان من المترتبات على هذا المعنى هو التفرقة بين جانبي الخير والشر في الأكوان الناقصة والشرور العارضة، حيث ان كل ممكن وحادث فيه هذان الجانبان من المعنى الفعلي للوجود والمعنى الذاتي له، أي ذلك المعبر عنه بالماهية.

أما من مترتبات المعنى الذاتي للوجود فقد تمكن صدر المتألهين من تبرير اعتبار المبدأ الأول كل الأشياء؛ حيث أقام التفرقة بين الماهية والوجود المحض تبعاً لصفة المحدودية، فاعتبر المراد بالماهية هو كونها محدودة بحد خاص جامع مانع. أما المراد بالوجود المحض فهو انه غير محدود بحد خاص جامع مانع، بل هو شامل لكل الحدود والماهيات .كل ذلك ليجيب على الشبهة القائلة ان اعتبار الحق تعالى عين ماهيات الأشياء يفضي إلى اعتباره ماهية أيضاً(٦٣). والواقع ان إضفاء صفة الحد على الماهية للأشياء لا يثبت محض الوجود لما هو غير محدود. فقد يكون هذا الشيء عبارة عن ماهية غير محدودة، وإذا لم يجز نعت الماهية بصفة اللامحدود، فمهما يكن فإنه لا يدل على محض الوجود إلا على معنى الذات المشخصة التي تشترك في مفهومها العام لكل من الواجب والممكن على حد سواء .اذن هذا يصح لو اعتبرنا معنى الوجود هو الذات.

فتكون ذات الواجب ذاتاً حاوية لماهية كل شيء؛ مما يبرر قول الفلاسفة في كونه كل الأشياء، وهو بالتالي جسم لا كالأجسام، أو هو عبارة عن نور الأنوار، حيث النور كما يرى السهروردي هو أشرف الموجودات، وان أشرف الأجسام أنورها(٦٤)؛ مما يعني انه لا يمكن تبرير هذه المقالة بحسب المعنى الفعلي للوجود .

على انه لابد من لحاظ أن اعتبار الحق نوراً ووجوداً في الوقت ذاته يعطي نوعاً من التماثل المعنوي مع بعض التمايز .فالنور والوجود كلاهما ظاهر بذاته ومظهر لغيره، وهذا بيّن لا شك فيه، وعلى خلافهما العدم والظلمة، لذا فان العرفاء يصرحون بان النور هو الوجود، والظلمة هي العدم(٦٥). كذلك فان النور متصف بصفة التشكيك أو الشدة والضعف، وهو أمر واضح وقد اعتبر الوجود هو الآخر يتصف بهذه الصفة كما هو الحال لدى صدر المتألهين واتباعه، وربما يكون إطلاق التشكيك على الوجود مستمداً مما يلاحظ في النور .لكن نقطة الافتراق بينهما هي أن النور يظل من جنس الماهية أو الطبيعة بخلاف الوجود الذي يحمل المعنى الكوني .

إذاً، في البحث عن أصالة الوجود والماهية هناك ثلاث اطروحات متنافسة، إحداها: ترى أن الموجود هو الوجود بالمعنى الفعلي الذي يعني الكون والثبوت. وثانيها: ترى أن الموجود هو الوجود بالمعنى الذاتي الذي يعني الماهية المتشخصة أو الذات أو الهوية الجزئية .أما الأطروحة الثالثة فهو القول بأصالة الماهية؛ بمعنى الكلي الطبيعي الافلاطوني .لكن ما يبدو هو أن الجدل الذي دار بين الفلاسفة المسلمين كان تركيزه على الأطروحتين الأولى والثالثة طبقاً لمنطق الرفض المتبادل باعتبارات بعضها يضاد البعض الآخر، من غير مساس مشبع لنقاش الأطروحة الثانية وتمييزها بصورة كافية عن الآخريتين .فأصحاب القول بأصالة الوجود يردون على القائلين بأصالة الماهية من موقع رفض الاطروحة الثالثة، وكذا أن الأخيرين يردون على الأوائل من حيث رفض الأطروحة الأولى، واعتبار الوجود معنى اعتبارياً عاماً منتزعاً من الماهيات الخارجية .أما الاطروحة الثانية التي عبرنا عنها بالوجود الذاتي، أو الماهية المتشخصة في الخارج، فانها في الكثير من الأحيان لم تتميز بشكل جلي عن معنى الكلي الطبيعي للأطروحة الثالثة، وذلك لدى بعض المنظرين لأصالة الماهية، وربما لهذا الاعتبار فان صدر المتألهين حمّل القائلين بأصالة الماهية هذا المفهوم الكلي، من غير أن يستند إلى بعض الإشارات التي تدل على كون مرادهم هو الأطروحة الثانية لا الثالثة .كما ان هناك طرفا مستحدثا رابعا سنرى انه يمثل الاصالة والحقيقة للموجودات الطبيعية .

مبررات أصالة الوجود

الملاحظ أن ما سلّم به الفلاسفة من كون المبدأ الأول محض الوجود، جاء من حيث التمييز بين نوعين من العلاقة للوجود، أحدهما: يخص علاقته بهذا المبدأ، والآخر: يخص علاقته بالممكنات. ففي الممكنات هناك فرق جلي بين ماهية الممكن وبين وجوده العارض عليه من الخارج، فمن حيث إنه ماهية فانه لا يوصف بالوجود، ومن حيث اعتباره موجوداً فهو ان ماهيته قد عرض عليها الوجود، وهذه الحال لا يمكن تطبيقها على المبدأ الأول والا تسلسل الأمر، وبالتالي فلابد من اعتبار ماهيته عين وجوده، أو انه عبارة عن محض الوجود بلا عارض ولا معروض.

ولا شك أن هذا التقرير يثبت أصالة الوجود الفعلي سواء بالنسبة للمبدأ الأول، أو الممكنات. فمن حيث المبدأ الأول ان ماهيته لا يمكن عزلها وتجريدها عن وجوده والا أفضى إلى أن يكون كالممكن ممن يعرض عليه الوجود، أو يقترن به فيكون مركباً، أو ينتفي عنه فيكون عدماً، أو انه يكون محض الوجود فيحصل المطلوب. أما من حيث الممكنات فواضح من حيث التفرقة الحاصلة بين ماهية الممكن ووجوده، حيث الماهية غير الوجود، وبفضل الوجود وعروضه عليها تكون موجودة: مما يعني أن الوجود هو الأصيل وليس الماهية.

على أن حكم الفلاسفة على المبدأ الأول بأنه محض الوجود الفعلي هو في حد ذاته يبرر أصالة الوجود في الممكنات، وذلك تبعاً لقانون السنخية والتناسب، حيث لا يصدر عن الوجود المحض الا الوجود. وبالتالي فقد كان من المنتظر أن يسلم الفلاسفة بهذه الاصالة، لكن واقع الحال غير ذلك، إذ نجد هذه المفارقة لدى العديد منهم، كالذي نُسب إلى السهروردي، حيث جمع بين أصالة الماهية في الموجودات الطبيعية وبين اعتبار المبدأ الأول وجوداً محضاً. ذلك انه دافع اشد الدفاع عن أصالة الماهية في الممكنات الطبيعية ولم ير حرجاً - فيما نُسب إليه - من تبني القول بحقيقة كون المبدأ الأول محض الوجود الفعلي، بل واعترف صراحة بوجودية النفوس الإنسانية وما فوقها من غير ماهية، فوقع في تناقض صارخ كما نبّه على ذلك صدر المتألهين. وهو أن السهرودي كيف حق له أن ينقد أصالة الوجود ويعدّه محض اعتبار مع انه قائل بوجودية المبدأ الأول؟ وغيره من المفارقات والانوار[٦٦]. ذلك ان ما هو اعتباري، كيف يمكن ان يكون نفسه في موضع آخر ليس اعتبارياً؟ فإذا كان اعتبارياً في الممكنات الحدوثية فكيف يجوز أن لا يكون اعتبارياً في حق المبدأ الأول والمفارقات العليا؟!

إذا فالاعتقاد بالسنخية لا يسمح بوجود حقيقتين مختلفتين في العين، فاما أن يكون العين معبراً في الأصل عن الوجود فقط أو ماهية فقط، ولا يجوز الجمع بينهما إلا على حساب هذا المولد الوجودي. وبالتالي، فان القول بوجودية بعض المراتب وماهوية المراتب الأخرى ينطوي على هذه المفارقة .وهو الأمر الذي دعا صدر المتألهين إلى أن ينكر ان تكون الماهيات "الكلية" صادرة عن المبدأ الأول لفقدان المناسبة بينهما(٦٧) ، فلا يصدر عن الوجود إلا وجود، كما لا ينشأ عن الماهية إلا مثلها. وبعبارة أخرى ان الوجود الفعلي إما أن يكون عند الكل محض اعتبار وانتزاع، أو انه يكون عينياً من غير فصل بين بعض وبعض .إذ بحسب قانون السنخية لا يعقل أن يكون عينياً لدى البعض، واعتبارياً لدى البعض الآخر .وبالتالي فانه حيث يكون عينياً لدى مبدأ الوجود الأول فانه لابد ان يكون عينياً أيضا لدى سائر الممكنات والمحدثات.

مع هذا، فان ما يبرر وقوع السهروردي في الحرج السابق واضطراره إلى تلك المفارقة - على فرض صدق ما نُسب إليه - هو انه أراد التفرقة بين حقيقة الممكنات وبين المبدأ الأول من خلال لازم الماهية .فمن حيث المبدأ ان لازم الماهية إما أن يكون الامتناع أو الوجوب أو الامكان، فعلى هذا التقدير لمواد القضية استنتج أن الماهية لو كان لازمها الامتناع لما تحققت الممكنات، ولو كان لازمها الوجوب لكانت الممكنات واجبة، لذا فان لازمها الامكان بالضرورة، وعليه فكل ما يقع ويحدث من أشياء فستظل هناك أشياء أخرى ممكنة الوقوع إلى غير نهاية .فبهذا الشكل توصل إلى أن واجب الوجود لا يمكن ان تكون ماهية، والا كان ممكناً باعتبار ان لازمها الامكان وعدم الوجوب(٦٨) .

ومهما يكن الحال فان السهروردي في استدلاله السابق قد جانب الصواب، اذ يمكن القول ان لازم الماهية يجوز ان يكون واجباً وممكناً وممتنعاً، لا بحسب الماهية بمفهومها العام، بل تبعاً لطبيعة الذوات والأنواع . فقد يصدق ان تكون من طبيعة بعض الماهيات الامكان كما هو الحال مع الأجسام وغيرها .كما يصدق أن تكون من طبيعة بعض آخر الامتناع، كما هو الحال مع شريك المبدأ الأول. وكذا يجوز ان تكون من طبيعة بعض الذوات الوجوب كما هو الحال مع ذات هذا المبدأ .

لكن رغم ذلك لا نستبعد أن يكون تعبير السهروردي عن المبدأ الأول بأنه محض الوجود هو تعبير غير مراد على حقيقته، فربما اضطر إليه كالعديد من الفلاسفة على ما عرفنا(٦٩)؛ بدليل انه في كتاب "المشارع والمطارحات" لوّح بعدم إقراره بعينية الوجود لذلك المبدأ تبعاً للمعنى الفعلي الذي أكد عليه القائلون بأصالة الوجود .إذ اعتبر الأدلة التي أقامها الفلاسفة على إثبات المسألة الإلهية محكومة باعتبار القول بأصالة الوجود،

وهي أدلة لا تصح عند من يعدّ الوجود أمرا اعتبارياً[٧٠]. ويمكن تفسير الموقف لدى السهروردي بان سمح لأن يعبر عن ماهيته بأنها الوجود من حيث جواز الوصف بالأمور الاعتبارية .وقد سبق له أن اعتبر الوحدة مفهوماً اعتبارياً لا يلزم من وصفنا للحق بها أن تزيد على ذاته، وكذا لا يعني اعتبار ماهيته الوجود أن لهذا الأخير حقيقة عينية .وهو وإن قرر بان الحق لا ماهية له، لكنه ليس بصدد نفي الماهية عنه على نحو الإطلاق، إنما عنده هي تلك التي إذا كانت فهي ليست في موضوع[٧١].

وعلى العموم، يمكن القول ان اغلب الأدلة التي قُدمت لإثبات أصالة الوجود هي أدلة جدلية تفيد نقض أصالة الماهية على ما تعنيه من معنى النوع والجنس الذي لا يأبى التكثر والاشتراك، وهي لهذا لا تثبت أصالة الوجود الفعلي بالضرورة، إذ يصبح الأمر مردداً بين هذه الاصالة وبين أصالة الوجود الذاتي، أي الذات المشخصة .وحتى السهروردي الذي يقر بأصالة الماهية فانه أحيانا يصرح بأنه لا يريد من الماهية غير الحقيقة الخارجية، فهو من جهة ينفي وقوع الطبيعة النوعية من حيث إنها نوعية في الأعيان[٧٢]. كما انه يفهم معنى الماهية عين حقيقة الشيء الخارجي، لذا فقد أيد القائلين بأصالة الماهية ورد على من يقول بان الفاعل إذا أوجد يعطي حقيقة الوجود. فعارض ذلك بان الفاعل يعطي نفس حقيقة الشيء لا شيئا آخر[٧٣].

على أن أهم ما يُذكر من الأدلة الجدلية التي تنقض أصالة الماهية بالمعنى النوعي أو الكلي الطبيعي هي ما يلي:

١- إن الوجود الحقيقي هو نفس التحقق فكيف لا يكون موجودا؟ بل لو لم يكن الوجود موجوداً لما أمكن أن يوجد شيء .فالماهية من حيث ذاتها بما هي هي: ليست موجودة ولا معدومة، فلولا كون الوجود موجوداً لما صارت مستحقة لحمل الوجود عليها.

٢- يعتبر الوجود الذي يترتب عليه آثاره وأحكامه حقيقة كل شيء، فهو أحق الأشياء بان يكون ذا حقيقة، وذلك لان غيره - أي الماهيات - بوساطة تصبح ذات حقيقة . فيكون بذلك حقيقة كل ذي حقيقة؛ ولا يحتاج بنفسه إلى حقيقة أخرى؛ بل هو بذاته في الأعيان، وغيره به يكون فيها .

٣ - إن بالوجود يحصل الفارق بين الذهن والخارج. من حيث ترتب الآثار والأحكام على الثاني دون الأول، فلولاه لكان حالهما واحداً من دون ترتب تلك الآثار والأحكام .فمثلاً لولا ذلك لكانت النار لا اثر لها من جهة الإحراق والتسخين وسائر العوارض الأخرى، بل لكانت مجرد مفهوم صوري فحسب. كما هو الحال مع سائر المفاهيم الذهنية[٧٤].

ومن الواضح أن أساس هذه الأدلة يتضمن المنطق القائل "إن الذات بلا وجود هي اللاوجود أو العدم"، وهو صحيح لا شك فيه، لكن من الواضح أيضا أن الوجود بلا ذات هو لا شيء أيضا. على هذا كان التلازم بينهما أمرا مؤكداً، وهو ليس من قبيل تلازم بين أمرين لكل منهما حقيقته المنفصلة، بل كلاهما يعبران عن حقيقة واحدة، فبما أن كون الشيء ذاتاً متشخصة فهو موجود، وكذلك بما انه موجود فهو عبارة عن ذات متشخصة، سواء كان له اثر أو تأثير أم لم يكن، وسواء كان في الذهن أو الواقع بلا فرق، وهو ما لم تستدركه الادلة السابقة ، اذ اعتبرت الوجود مختصاً بالواقع دون الذهن، وإن كان من المتفق عليه ان الوجود لا يختص بالخارج، بل يطال العالم الذهني، فالماهية في العقل هي عبارة عن وجود لها فيه[٧٥].

لكن رغم ذلك يظل التشخيص للذات لا الوجود ، فلا يصح اعتبار الوجود بما انه متشخص فهو موجود، حيث التشخص لا يصدق الا على ما هو ذات ، فهي من حيث ذاتيتها تكون موجودة، وبغيرها تصبح عدماً محضاً .وبالتالي ليس للوجود في حد ذاته حقيقة ما، بل حقيقته تنبع من نفس كون الذات ذاتاً، فبهذه الحيثية وحدها تستحق نزع الوجود عليها صفة؛ كما في نزع اللون الأبيض على الشيء. وهذا يعني أن الوجود بحسب حقيقته يتوقف على الذات من غير عكس، وان كان يسبقها من حيث التقدم العقلي، وذلك لأنه لا ذات من دون وجود .إذا هناك تلازم بين الوجود والذات، فلا ذات بدون وجود، ولا وجود بدون ذات، إلا أن حيثية عين الذات تكفي لنزع الوجود عليها، ولا يمكن أن يقال بان حيثية الوجود كافية لنزع الذات عليه، حيث الوجود ليس بشيء حتى يمكن ان ننزع عليه الذات، ولهذا لا يمكن وصفه بأنه مذوّت، بخلاف الذات التي نصفها بأنها موجودة. وشبيه بهذه الحال تلك العلاقة التي تخص العرض بالجوهر، كعلاقة اللون بالجسم، فرغم التلازم بينهما فانه يصح خلع صفة اللون على الشيء من غير عكس، فنقول الجسم ملون، ولا نقول اللون مجسم، مع أن كل جسم ملون، وكل ملون هو جسم .والسبب في ذلك هو أننا ندرك بان وجود اللون في ذاته غير معقول، وانه حيث نفترض وجوده لابد ان نقدره مشخصاً تبعاً لوجود الجسم من دون عكس .

إذاً طبقاً لما سبق، يصح أن نقول بوجه أن الوجود عين الماهية كما يقول صدر المتألهين، ومرادنا نفس مراده إن كان يعني بالوجود هو الوجود الذاتي، فهذا المعنى يجمع ما بين الوجود والماهية، فهو وجود من حيث العينية الخارجية، وهو ماهية من حيث الذات. وبالتالي، فالقول بأصالة الماهية استناداً إلى هذا المعنى صحيح، وكذا القول بأصالة الوجود استناداً اليه صحيح أيضا، وبالتالي ليس هناك من فرق بين

الوجود والماهية .

وبهذا التحقيق يمكننا الجواب على أهم الأدلة الواردة بخصوص اعتبار المبدأ الأول محض الوجود؛ والتي منها ما قيل لو كان هذا المبدأ ماهية سوى الوجود لكان مركباً: لان الماهية بحسب حالها لا تقتضي الوجود ولا العدم، ولو اعتبرت موجودة فلابد من أن يكون هناك شيء ما يضاف إليها لكي تكون موجودة، وهذا الشيء المضاف هو الوجود. وبالتالي لابد أن يكون الشيء وكذا ذات الحق عبارة عن الوجود والماهية معاً فيحصل التركيب(٧٦). ومن هذه الأدلة أيضا انه لو كان للمبدأ الأول ماهية وراء وجوده الخاص لكان وجوده زائداً عليها وعارضاً لها، وحيث إن كل عرضي معلل، فلابد أن يكون وجوده معلولاً إما لماهيته أو لغيرها، وكلاهما واضح الاستحالة(٧٧).

والجواب على ذلك كله لا يأتي إلا من حيث ما سبق أن طرحناه في علاقة الوجود بالذات، فمن حيث كون الشيء ذاتاً فهو موجود: بدون أن يستوجب عروض أو زيادة أمر آخر وراء حيثية الذات نفسها، بل من غير الصحيح عدّ المبدأ الأول محض الوجود بالمعنى الفعلي، بل يشار اليه كما ورد في الأحاديث بأنه شيء لا كالأشياء، أو بما جاء في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾الشورى/ ١١ . إذ من المحال التسليم بمحض الوجود الفعلي، إنما الإشارة إليه بمحض الوجود يمكن قبولها مجازاً من حيث عدم انفكاك الوجود عنه بخلاف الممكنات . مع تقديرنا ان اخذ ذلك الوصف على حقيقته الفعلية كان مغرياً لدى الفلاسفة، حيث مكّنهم من إثبات وجود المبدأ الأول وتوحيد صفاته ونفي الشرك عنه بجرة واحدة .إذ لو كان المقدر عين الوجود فان من السهل اعتباره عين العلم والقدرة والإرادة والحياة ما دام الوجود حقيقة واحدة غير قابلة للتعدد، فبهذا يكون المصداق واحداً رغم اختلاف المفاهيم(٧٨). وهو عبارة عن ذريعة أخرى لنفي الشرك عنه، حتى صرح بعضهم بأنه لولا حقيقة الوجود العينية لكانت شبهة ابن كمونة في جواز الشريك شديدة الورود .

إذا لو اعتبرنا الوجود عين الماهية في الخارج وإن كان في الذهن غيرها، فإن النزاع حول أصالة أي منهما يؤول إلى نزاع لفظي، حيث الماهية هنا ليست نوعاً ولا جنساً وإنما هي تلك الحقيقة ذات الهوية الشخصية المعبر عنها بالذات أو الهوية .فالقائلون بأصالة الماهية واعتبارية الوجود إنما يرون نفي حقيقة الوجود الفعلي المعبر عنه بالكون والثبوت، ولا يريدون نفي الوجود الذاتي المعبر عنه بتشخص الذات كما علمنا (٧٩).

مع هذا يمكن تقرير ان ما ألفناه من القول بالوجود الذاتي، أو الذات المشخصة. قد يعطي انطباعاً بأننا نعد الموضوع الخارجي عبارة عن ذات تتضمن الثبات والسكون. في

حين أن الممكنات الحادثة، أو الكائنات الطبيعية، لا تخضع إلى مثل هذا المعيار. وبالتالي يمكن اعتبار الممكن الحادث ليس مجرد وجود ذاتي بالمعنى المألوف، إنما حقيقته تعبر عن "وجود صيرورة". فهو مؤلف من امرين متلازمين: أحدهما يمكن التعبير عنه بانه مادة أو شيئية لا يمكن تحديدها بمعزل عن الامر الآخر. والثاني كون هذا الشيء غير المحدد هو في حالة من الوجود الفعلي المتكرر والمتغير بلا انقطاع، فهو في صيرورة حدوثية يتجدد فيها الوجود الفعلي بشكل دائم لا يقف عند حد. والمهم في الامر هو انه بفضل الصيرورة تتحدد ماهية الموضوع الخارجي، وتنشأ الذات، أو ما يطلق عليه الوجود الذاتي، ولولاها ما كان للأشياء ماهية بالمعنى الذي ندركه، أو انه بغير الصيرورة يكون العالم، إن شاء له الوجود، شيئاً آخر غير ما نعهده.

اذا نحن لسنا أمام عنصرين كالماهية والوجود، بل ثمة ثلاثة عناصر يتضمنها الموضوع الخارجي كالآتي:

الأول: الشيئية الوجودية، وهي قابلة للإدراك بحسب التحليل العقلي. ويمكن التعبير عنها بالمادة والهيولى: وذلك لأنها الأصل الذي تتوارد عليها صيرورة التجددات، ولا أقول الصور، إذ أن هذه الأخيرة ناشئة بفعل الأمرين معا، الشيئية والصيرورة.

الثاني: الصيرورة، وهي عبارة عن تجدد كينونة الشيئية ووجودها بلا انقطاع. ومن الناحية المنطقية ان الصيرورة لا يمكن تصورها من غير ان تكون واردة على تلك الشيئية الوجودية، وليس العكس صحيحاً، إذ للعقل أن يتصور وجود الشيء من غير صيرورة، في حين أن تصور الصيرورة الوجودية من غير شيء هو أمر غير ممكن ولا معقول.

الثالث: الذات، وهي مركبة من الشيئية الوجودية وصيرورتها، ولو أن احد هذين العنصرين كان مفقوداً لما تمّ للذات أن تكون كما هي عليه، ولحلّ الخراب على العالم المشهود. وبهذا نعرف أن الاصالة ليست للوجود أو الماهية بمعناهما التقليدي، أو ما عبرنا عنهما بالوجود الفعلي والذاتي، وإنما هي لما أسميناه "الوجود الصيروري".

لكن الوجود الصيروري للكائنات الطبيعية على أنحاء من حيث قابلياتها المفتوحة، وأشدها مرونة تلك التي للإنسان، حيث لا تتحدد هويته بشخوصه وحضوره، إنما فيه امكانات أخرى تجعله ينقلب عما هو عليه صعوداً ونزولاً بلا توقف. لذلك استساغ العديد من المفكرين الغربيين أن يضفوا عليه صفة الوجود دون غيره من الكائنات التي عدّوها مجرد ماهيات ساكنة، وإن كانت هذه الأخيرة تتفاوت فيما بينها من حيث المرونة

والثبات، لكنها في جميع الأحوال لا تقارن بالإنسان ذي الامكانات المفتوحة. بل بسبب هذه الأخيرة فان الإنسان يظل مستعصياً على الفهم والإدراك مقارنة بغيره، كما هو واضح مما تعاني منه الدراسات الإنسانية الحديثة .

بداية نحن نقدر أن المسائل الفلسفية هي من أكثر القضايا التي تستقطب الملابسات اللغوية والمنطقية، فتخلق بذلك مشاكل وهمية أو تدفع إلى إيجاد نظريات ما كان لها أن تكون لولا تلك الملابسات .لكن ذلك لا يدعونا إلى تلك النتائج التي تطرفت فيها بعض الاتجاهات الغربية الحديثة، فأخذت تعلن بان المسائل الميتافيزيقية لا تعبر عن مشاكل حقيقية ولا توجد معان وراء ما يذكر من العبارات الفلسفية، تعويلاً عن كون اللغة هي مصدر تلك المشاكل الزائفة، وبالتالي فان حلها لا يتم إلا عبر التحليل اللغوي فحسب. وابرز من يمثل هذا الخط هو تيار الوضعية المنطقية ومن على شاكلتهم من أمثال فتجنشتاين (wittgnstein) .

على أن علماءنا القدماء كانوا على وعي بأثر الملابسات اللغوية على النتاج الفكري. ومنه النتاج الفلسفي. ومن ذلك أن الإمام الغزالي اعتبر أن الكثير من أخطاء المتكلمين نابع من الوهم اللغوي، حيث تطلب المعاني من الألفاظ دون العكس .فهو يقول: "إذا أنت أمعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً أن اكثر الاغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الألفاظ، ولقد كان من حقه أن يقدر المعاني أولاً ثم ينظر في الألفاظ ثانيا، ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات"(٨٠).

ومن الفلاسفة من اخطأ بسبب التعبير اللغوي، وذلك عند محاولته الاستدلال على نفي صفات المبدأ الأول، حيث اعتبر وجودها يفضي إلى تكثر جهتي الفاعلية والقبول في ذات هذا المبدأ. وموضع الالتباس كما نبّه عليه صدر المتألهين هو انه قد اخذ القبول بمعنى الانفعال التجددي مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف(٨١) أو كما يقول ابن سينا: "ليس هناك قابل وفاعل، بل من حيث هو قابل فاعل" .

ومن بين الألفاظ الملتبسة المؤثرة على العلاجات الفلسفية لفظة"الحوادث"، فقد استخدمت هذه اللفظة لدى المتكلمين للدلالة على خلق العالم ونفي قدمه الزماني، حيث إنها تشعر "بان لها ابتداء، كالحادث المعين والحوادث المحدودة" ، في حين هناك فرق بين هذه الحوادث وبين جنس الحوادث، حيث يمكن أن تكون الحوادث متصلة منذ الأزل وهذا ما لم يتداركه أهل الكلام، حيث انساقوا إلى المعنى المألوف من اللفظة، ووقعوا في المغالطة لدى إثباتهم للخلق والخالق(٨٢) . وعلى هذه الشاكلة، الاستدلال المغالط على ما لا يتناهى من جهة الماضي عبر المثال التالي: "انك لو قلت لا أعطيك درهماً إلا

أعطيك بعده درهماً كان هذا ممكناً، ولو قلت لا أعطيك درهماً حتى أعطيك قبله درهماً كان هذا ممتنعاً". فهذه الموازنة ليست صحيحة كما دل عليها ابن تيمية؛ إذ الصحيح هو أن تقول: "ما أعطيك درهماً إلا أعطيتك قبله درهماً، فتجعل ماضياً قبل ماض كما جعلت هناك مستقبلاً بعد مستقبل"[٨٣]. ولا شك أن لهذا التصحيح اللغوي ثمرة فلسفية بخصوص البحث عن إمكانية وجود حوادث ليس لها بداية محددة .

وبخصوص لفظ الوجود فهو من أكثر الألفاظ مدعاة للبس والخلط والإبهام، وقد أوقع الفلاسفة في مطبات الاختلاف والتناقض، لشدة ما اكتنف معناه من غموض وإبهام .فقد وُصف انه اظهر من كل شيء تحققاً وإنية حتى قيل فيه انه بديهي، كما وُصف انه أخفى من جميع الأشياء حقيقة وكنهاً حتى قيل انه اعتباري محض[٨٤]. فمثلاً في وصف المبدأ الأول بالوجود: نعلم أن من المستحيل التفكيك بين ذاته وبين وجوده لأنه أزلي، إلا أن هناك فرقاً واضحاً بين العبارتين التاليتين، الأولى أن نقول: هذه الذات هي ذات موجودة أزلاً". والثانية أن نقول: "ان هذه الذات هي محض التحصل والكون والوجود". فلا شك أن العبارة الأولى سليمة لا إشكال عليها، بخلاف العبارة الأخرى التي لا تعقل، وذلك فيما لو أخذت بحسب المعنى الفعلي كما مر علينا. وما فعله الفلاسفة هو انهم استنتجوا قضيتهم في العبارة الثانية تعويلاً على الأولى. ذلك ان مفاد الأولى هو الاعتراف بكون الشيء بلا وجود لا ثبوت له في العين، فمن هذه المقدمة الحقة ظهرت المغالطة في مفاد العبارة الثانية، وهي النتيجة التي تعتبر الوجود أحق الأشياء بالثبوت لأنه المنبع لعد الأشياء موجودة .

والحقيقة أن الأشياء بالوجود توصف موجودة، وهو حق لا ريب فيه، لكنه لا يقتضي ان يكون له ثبوت خارجي تتبع منه الآثار، فحاله - كما عرفنا - كحال البياض الذي يشرط الشيء الأبيض به، رغم عدم وجود دلالة على ثبوته مستقلاً، باعتباره مصدراً من الصفات الإضافية النسبية .فكما لا يقال للبياض أبيض فانه لا يقال للوجود موجود، لكن يصح أن يقال للشيء أبيض أو موجود، حيث من شرط وجود الشيء الأبيض ثبوت صفة البياض وتقدمها عليه عقلاً، رغم عدم ثبوت البياض لنفسه واصالته مستقلاً، وكذا الحال - تماماً - مع الوجود، إذ ليس للشيء أن يتحقق بغير ثبوته كصفة متقدمة عليه عقلاً، ومع ذلك فلا يقتضي أن يكون لنفسه ثبوت في العين. فالتعبير بان الشيء لا يتحقق إلا من حيث تقدم الوجود عليه عقلاً هو تعبير صحيح، لكن ما يترتب على هذه المقدمة من نتيجة في الحاق الاصالة بالوجود فهو خطأ باعتباره غير معقول . من هنا يصح اعتبار العلم والقدرة والحياة هي من آثار الشيء

الموجود، وان كان لا يصح اعتبارها من آثار نفس الوجود .

ومن الواضح أن هذا التمييز المنطقي لم تراعه أدلة القائلين بأصالة الوجود. فبعض الحكماء من أمثال صدر المتألهين اعتبر الوجود أحق أن يكون موجوداً من الماهيات التي يعرض اليها في ملاحظة العقل، كما أن البياض أولى آن يكون أبيض من المعروض له .وآخر يرى أن الوجود موجود، وكونه موجوداً هو بعينه وجود، وهو موجودية الشيء في الأعيان(٨٥). والذي لا يساعد على ذلك كله هو أن معنى الوجود لا يمكن فهمه بدون نسبة الإضافة، وقد التفت إلى هذه الناحية بعض المفكرين الإسلاميين كالغزالي الذي اعتبر الوجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول(٨٦). وإن كان في"معارج القدس" آيد الفلاسفة في علاقة المبدأ الأول بالوجود وغيرها من المسائل، حيث اعتبر وجود هذا المبدأ عين ماهيته، كما وافقهم في اعتبار صفاته عين ذاته بخلاف ما طرحه في كتبه الكلامية كالتهافت والاقتصاد وغيرهما(٨٧).

مبحث الوجود وإشكالية التوحيد

هناك العديد من الثمار التوظيفية التي أفادها النظام الوجودي من تحديداته الخاصة لمفهوم الوجود وعلاقته بالماهية، وأعظم ما يتجلى هذا الأمر في معالجته لقضايا التوحيد. الأمر الذي يجعلنا نبحث هذه الإشكالية من زاويتين، احداهما بحسب ما عليه الوجود مستقلاً، وأخرى من حيث العلاقة التي تربطه بالماهية، وذلك كالآتي:

١- الإشكالية الإلهية ومفهوم الوجود

أنيط بالوجود بحسب معناه الفعلي تفريع العديد من المسائل الإلهية كإثبات وجود الله تعالى ووحدته ووحدة صفاته وما إلى ذلك .

فحول الاستدلال على وجوده تعالى، ذكر صدر المتألهين برهاناً اعتبره أسد البراهين وأطلق عليه سبيل الصديقين، وكأن فيه إيماء إلى كون الطرق الأخرى لا تخلو من كذب كما نبّه عليه السبزواري في حاشيته على"الأسفار "(٨٨). وهو يعني انه لا يوجد آي برهان يدل عليه إلا منه. وبحسب هذا الاعتبار ان الاستدلال بالآثار واللوازم لا يؤدي إلى اليقين، ذلك أن العلم اليقيني بالمسببات لا يكون إلا من جهة السبب، فكيف يمكن قلب القضية وعكسها؟ بل حتى الاعتماد على الوجود وانه يقتضي واجباً، لا يعطي - برأي ذلك الفيلسوف - سوى قياس شبيه بالبرهان(٨٩). مع ان هذه الطريقة قد

اعتمدها ابن سينا، واصفاً إياها بنفس صفات الطريقة التي عوّل عليها صدر المتألهين، وهو أنها تقيم البرهان بالاستعانة بالحق تعالى لا بغيره، وذلك من خلال مفهوم الوجود ذاته .لذا فقد كانت عنده موضع اعتماد "الصديقين" . إذ ذكر ابن سينا في"النجاة" قائلاً: لا شك ههنا وجود، وكل وجود إما واجب وإما ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وان كان ممكناً فإنا نوضح ان الممكن ينتهي بدوره إلى واجب الوجود"(٩٠). وعلّق على هذا المسلك في "الإشارات" فقال: تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وان كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف . . أي إذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده من وجود. وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق﴾. أقول: إن هذا حكم لقوم ثم يقول: ﴿ أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد﴾ أقول إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه "(٩١).

كما انه في"التعليقات" زاد على ذلك، بنفيه أن يصح هناك دليل أو برهان على الحق تعالى إلا منه. إذ رأى أن الحق ما وجوده له من ذاته، فلذلك الباري هو الحق وما سواه باطل .وان واجب الوجود لا برهان عليه ولا يعرف إلا من ذاته، فهو كما قال تعالى:﴿شهد الله انه لا اله إلا هو﴾ كما أن كل ما وجوده لذاته فيجب ان يكون واحداً .وواجب الوجود هو ما يكون الوجود بالفعل داخلاً في حقيقته، إذ هو وجوب الوجود لا لازماً لحقيقته(٩٢).

ولا شك أن هذه الطريقة لا تختلف في حقيقتها عما استعان به صدر المتألهين من البرهان الذي أطلق عليه سبيل الصديقين. فهذا البرهان هو أيضا عبارة عن اثبات واجب الوجود من نفس الوجود مباشرة، والذي يشار له - برأيه - من خلال دعاء رواه الشيخ أبو جعفر الطوسي في كتابه "مصباح المتهجدين" عن الإمام الصادق (ع) ، إذ قال وهو يعلم كيفية الصلاة: "فقل في السجدة الثانية :يا من هداني إليه ودلتني حقيقة الوجود عليه وساقني من الحيرة إلى معرفته(٩٣).

وتحرير برهان هذه الطريقة يعتمد على بعض المصادرات كاعتبار الوجود حقيقة عينية واحدة بسيطة ومتفاوتة بالكمال والنقص .فإذا كان الوجود هكذا؛ فلابد ان يكون كماله التام عبارة عن واجب الوجود، لان الضرورة قاضية بتقدم التام على الناقص استناداً إلى اصل العلية، وبه يثبت أن واجب الوجود يتمثل بالكمال التام للوجود .وفي

رسالته"المشاعر" حدد القضية من حيث اعتبار الوجود صرفاً مجرداً من غير مشوبة حد أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص، وهو المسمى بواجب الوجود، فلو لم يكن مثل هذا الوجود موجوداً لما كان هناك شيء موجود، وبه لا يحتاج إلى الاستدلال على نفي التسلسل(٩٤).

وهذا البرهان لم يسدد - لدى فيلسوفنا - الثغرة الخاصة بإثبات وجود الله تعالى فحسب، بل كذلك إليه يعود الفضل في تسديد سائر الثغرات الأخرى التي تخص وحدته وعلمه وقدرته وقيمومته وما إلى ذلك من صفات .

فباعتبار ان الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بحسب سنخه وذاته ولا تعدد يُتصور في عدم محدوديته؛ فإنه يثبت وحدته .وباعتبار كون العلم ما هو الا الوجود: فإنه يثبت علمه بذاته وبما سواه، وكذا الحال مع الحياة .اما القدرة والإرادة فتثبتان بكونهما تابعتين للعلم والحياة، وكذا قيمومته؛ لكون الوجود الشديد فيّاضا وفعّالا لما دونه من مراتب متأخرة عليه(٩٥).

يظل ان برهان الصديقين يتمشكل بمصادرة تحليل الوجود بمعناه الفعلي: ذلك أن المشكلة التي واجهتنا سابقاً هي عدم معقولية تحقق الوجود البحت المجرد عن أي شيء آخر، وكذا عدم معقولية اعتباره عين العلم أو الحياة .وقد سبق أن اعتبر السهروردي أن أدلة الفلاسفة على توحيد واجب الوجود إنما هي صحيحة على فرض كون الوجود له صورة عينية في الأعيان حتى يبنى عليه ذلك الكلام، أما لو اخذ الوجود كأمر اعتباري لما نفعت تلك الأدلة .لكن مع هذا لو سلمنا جدلاً بجميع ما سبق: فان نفي التسلسل يحتاج إلى دليل آخر أجنبي، إذ قد يقال أن رتب الوجودات متسلسلة من حيث تمامها، فكل كمال فوقه ما هو أكمل منه بلا نهاية .

نعم، إن ذلك البرهان لو أراد التخلص من مشكلة التسلسل فلابد من الأخذ بمذاق الصوفية التي تستغني عن الاستدلال على واجب الوجود: لبداهة كون الواقع شاهداً على الوجود المعتبر عين الحق تعالى، فيثبت لها وجوده وتوحيده ونفي الحلول والاتحاد به مع غيره، إذ لا يوجد غيره ديّار. ولا شك ان هذه الحجة أولى من قول الفلاسفة: لأنها لا تحتاج إلى أكثر من كون شيء ما موجوداً ، بلا اضطرار لافتراض وجود مراتب الكمال وتحديد هوية الواجب بالمرتبة الأولى وما يفضي إليه من الحاجة إلى دليل نفي التسلسل.

لكنّا مع ذلك ندرك فائدة تحليل الوجود لإثبات الواجب وتوحيده، إذ أن اعتباره ماهية سوف لا يكون بالمستوى الذي يمكن ان يدفع بها شبهة ابن كمونة كلياً، بخلاف ما

لو كان محض الوجود، حيث يعبّر عن حقيقة واحدة واجبة من جميع الجهات من دون نقص، كما نصّ عليه صدر الحكماء (٩٦)، الذي عدّ في بعض كتبه أن "الحاكم بوحدته وقيموميته ليس هو العقل أو الوهم بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده، وقسط من النور الساطع من قبله، يحكمان بأن مبدأ سلسلة الوجودات واحد حقيقي فياض بذاته "(٩٧).

الوجود ومسألة الصفات الإلهية

مثلما أنيط بالوجود إثبات الذات الإلهية وتوحيدها، فانه قد أنيط به أيضا إثبات الصفات ووحدتها. حيث تقرر انه مع ما يوجد من اختلاف وتكثر في معاني صفات الذات الإلهية، إلا أنها لا تختلف من حيث الحيثيات والاعتبارات، فكل حيثية هي بعينها حيثية الصفة الأخرى"فعلمه تعالى بعينه قدرته، وقدرته تعالى بعينه إرادته ذاتاً واعتباراً." مما يعني أيضا أن الحقيقة المعقولة هي بعينها علم وقدرة وإرادة(٩٨).

والسبب في كل هذه الاعتبارات: هو أن حقيقته تعالى لما كانت كل الوجود، فجميع صفاته الكمالية تصبح ما هي إلا محض الوجود بدون شائبة العدم، فتكون ذاته كل تلك الصفات، لان كل صفة عبارة عن وجود، إذ لو لم تكن وجوداً لكانت عدماً أو مشوبة بالعدم، وبالتالي تصبح كل صفة عين الذات، حيث لا فرق في الوجود التام في نفسه، فيكون علمه عين الوجود وعين ذاته من دون فرق، وكذا قدرته وإرادته وحياته، والحال نفسه يدل على عينية بعض الصفات لبعضها الآخر .وعلى حد قول احد أتباع صدر المتألهين من المعاصرين ان: "جميع الصفات الكمالية من العلم والقدرة والإرادة في السعة والإطلاق تدور مع الوجود حيثما دار "(٩٩).

أما الاستدلالات التي طُرحت حول هذا المعنى؛ فمنها ما ذكره صدر المتألهين كالآتي:

أولاً: إن نفي عينية الصفات لذاته تعالى يلزم عنه التكثر في الذات لأجل كثرة صفاته.

ثانياً: لو كانت الصفات زائدة على ذاته للزم أن يكون كماله بأمر زائد عليه؛ فيكون بحسب ذاته ناقصاً.

ثالثاً: إن فيضان الصفات من ذاته على ذاته يستدعي جهة أشرف مما عليها واجب الوجود بالذات، فتكون ذاته أشرف من ذاته وهو محال بديهة، وأيضا لكانت ذاته تتكثر؛ لان حيثية النقص غير حيثية الكمال، وهو باطل(١٠٠).

إلا انه في محل آخر اخلّ بفحوى ما ترمي إليه تلك الاستدلالات، إذ كشف عن معنى آخر اخف مما أبداه آنفاً، فقال: معنى كون صفاته عين ذاته آن هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحدية؛ بمعنى انه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزاً عن صفته بحيث يكون كل منها شخصاً على حدة، ولا صفة منه متميزة عن صفة أخرى له بالحيثية المذكورة، بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته؛ أي يعلم هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاته، ومريد بإرادة هي نفس ذاته، بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الأكوان من حيث إنها ينبغي أن توجد "[١٠١].

وشبيه بذلك ما وضحه من المقصود بقوله: "صفاته عين ذاته" ، فقد اعتبر هذه الصفات لا تزيد على ذاته بل هي عينها على معنى ان الحق تعالى من حيث حقيقته مبدأ لانتزاع الصفات عنه ومصداق لحملها عليه[١٠٢]. ووفقاً لهذا المعنى شبّه علاقة الصفات بالحق كعلاقة الماهية بالوجود، فكما ان الوجود موجود في نفسه من حيث نفسه، والماهية ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها، وإنما هي موجودة من حيث الوجود، كذلك صفات الحق وأسماؤه فإنها موجودات لا في أنفسها من حيث الحقيقة الأحدية .وهو بهذا أراد أن يكشف كون وجوده تعالى الذي هو ذاته إنما هو بعينه مظهر جميع صفاته الكمالية من غير لزوم كثرة[١٠٣].

والواقع أن هناك فرقاً كبيراً بين التصريح الأول الذي ذكرناه وبين هذه التصريحات الأخيرة. ففرق بين أن نقول: "العلم عين القدرة، وهما عين الذات؛ ذاتاً واعتباراً" ، وبين أن نقول: "هو قادر بنفس ذاته، وعالم بعين ذاته» ، أو نقول: «حقيقته تعالى مبدأ لانتزاع الصفات عنه ومصداق لحملهما عليه" .

فالقول الثاني كما انه معقول: فهو أيضا لا ينفي وجود الكثرة لصفاته ولو اعتباراً، من حيث صدق كونها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات .في حين أن المعنى الأول غير معقول. لهذا رفضته الصوفية مؤكدة على وجود النسب والاعتبارات المتكثرة في الذات، مما جعلها تحكم بجواز صدور الكثير عن الحق: مما لم يتقبله الفلاسفة ومنهم صدر المتألهين، رغم أن لسان حاله دال على قبوله مثل هذه الكثرة في الصفات، ذلك انه على خلاف ما سبق ذكره اعتبر القدرة والإرادة تابعين للعلم والحياة الذين هما عنده عين الوجود[١٠٤]، مما يقتضي تكثر الصفات وعدم عينية بعضها للبعض الآخر، خاصة انه قد صرح في محل آخر بأن التابعية تعني أن يكون للتابع وجود آخر غير وجود المتبوع[١٠٥].

بل لديه تعبير آخر فيه الكثير من المرونة والتخفيف الذي يلائم المسلك الصوفي، إذ

يقول: "قد صح قول من قال إن صفاته عين ذاته، وصح قول من قال إنها غيره، وصح قول من قال أنها لا عينه ولا غيره كما هو مذهب الاشعريين"[١٠٦].

ولعله يقصد انها موجودة بوجود الذات مع انها ليست زائدة عليه تعالى .

كما ان ما يخدش في وحدة تلك الصفات وعينيتها للذات الواجبة، هو انه قد أجاز اعتبار أن يكون العلم عين العالم والقدرة عين القادر، وكذا مع غيرهما من الصفات الذاتية باستثناء صفة الكلام[١٠٧] ، إذ اعتبرها غير المتكلم ليوافق ما جاء في حديث الإمام موسى الكاظم الدال على هذا المضمون[١٠٨]، رغم ما يفضي به هذا المعنى من الإخلال بوحدة الصفات وعينيتها للذات .

ومن الملاحظات الأخرى هو أن صدر المتألهين أضاف إلى تلك الصفات صفات أخرى تنبعث عنها؛ مثل كونه حكيماً، غفوراً، خالقاً، رازقاً، رحيماً، مبدئاً، معيداً، مصوراً، منشأً، محيياً، مميتاً، إلى غير ذلك؛ معتبراً أنها من فروع كونه قادراً على جميع المقدورات .وكذا هناك صفات أخرى موازية لها مثل كونه سميعاً، بصيراً، مدركاً، خبيراً، إلى غير ذلك من الصفات التي اعتبرها مما تتفرع عن كونه عليماً بالأشياء .فجميع هذه الصفات موجودة بوجود واحد بسيط رغم تكثر معانيها[١٠٩]. مع انه في كتاب "المبدأ والمعاد" أبدى رأياً مخالفاً، إذ اعتبر تلك الصفات الإضافية مما لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته تعالى، فمبدئيته بعينها رازقيته، وكذا العكس، كما انهما بعينهما رحمته ولطفه، والعكس صحيح أيضا، وهكذا في جميع تلك الصفات هو أنها لابد أن يكون بعضها عين البعض الآخر كي لا يؤدي تكثرها واختلافها إلى تكثر الذات واختلافها[١١٠].

كما أن صفة الجود رغم انه اعتبرها في كتابه "أسرار الآيات" من تلك الصفات الإضافية[١١١] - إلا انه في العديد من كتبه الأخرى عدّها من صفات الذات؛ مع انه عرفها بما يناسب ضمها إلى باب الفعل لا الذات[١١٢]، ومن ذلك انه في كتابه "المبدأ والمعاد" حسبها من صفات الذات لكنه عرفها بقوله: "جوده تعالى؛ فيضان الوجود منه على كل ما يقبله بقدر ما يقبله، من غير منع وبخل وتعويض، سواء كان جوهراً عينياً أو ثناءً أو فرحا أو دعاءً أو ضنيناً. كان فعله منبعثاً عن ذاته وكرمه ناشئاً عن حاق حقيقته غير معلل بغيره ولا مستند إلى ما سواه فيكون فعله جوداً حقيقياً[١١٣].

بالإضافة إلى أن هناك صفات تشبيهية كتلك الخاصة باليدين والفرح والتعجب وغيرها، حيث يلاحظ أن صدر المتألهين،- خلافاً لمن سبقه من الفلاسفة-، قام بإثباتها وفاقاً مع ابن عربي مثلما سيمر علينا ذلك فيما بعد .وكما علمنا إن إثبات هذه الصفات

يعود بنا إلى تصور المفهوم الآخر للوجود، الذي فيه يصبح الحق ذاتاً وماهية ليس كسائر الذوات والماهيات .

أخيراً، فان صدر المتألهين يعترف بوجود صفات آخرى عدّها سلبية محضة، كالقدوسية والفردية والأزلية وغيرها، والاتصاف بها يرجع إلى سلب الاتصاف بصفات النقص(١١٤).

٢- **الإشكالية الإلهية والعلاقة الوجودية**

سبق لنا ان تحدثنا عن طبيعة العلاقة التي تربط الوجود بالماهية، وقد عرفنا في بعض خصوصيات هذه العلاقة أن بينهما محاكاة وظلية تبعاً لما يتفق والأصل المعرفي المولد "السنخية" . ولا شك أن هذه الخصوصية ظهر عليها العديد من المترتبات الهامة، وعلى رأسها تلك الصلة التي تربط الوجود بالأعيان الثابتة .

ولفظ الأعيان الثابتة هو لفظ عرفاني أريد به معنى الماهية الإمكانية قبل أن يفيض عليها الوجود . وهو يصدق على الأشياء الكلية والجزئية، بينما يطلق الفلاسفة على الكليات عادة مصطلح الماهيات والحقائق، وعلى الجزئيات مصطلح الهويات(١١٥). وهي عبارة عن صور الأشياء الكامنة في العالم الإلهي. أو يمكن القول إنها عبارة عن صور الوجودات الإمكانية. لكن إذا كنا قد علمنا أن الماهيات هي اظلال الوجود وان لها خصوصية محاكاته في الشبه، فان الأمر في العلاقة بين الأعيان الثابتة والوجودات الممكنة لا يستقيم إلا بان يتخذ صورة العكس، حيث يكون الوجود الامكاني تابعاً وظلاً حاكياً لما عليه تلك الأعيان. فهذه الأخيرة تسبق الوجود وتتقدمه رتبة باعتبارها كائنة في محل الجمع الإلهي. والأعيان مع هذا السبق والتقدم والاصالة فإنها ليست معدودة في لوح الوجود، وعلى حد قول الفلاسفة والعرفاء إنها ما شمت رائحة الوجود، ولا كانت موضعاً للجعل والتأثير، بخلاف الحال مع نظيرها الوجود. لكن من جانب آخر انها بهيئتها الجمعية تكون ما هي إلا ذات الوجود الإلهي الذي يمثل صور الأشياء جميعاً ضمن قاعدة "بسيط الحقيقة هو كل الأشياء" . وهنا الفارق بين الوجود والماهية يصبح من حيث المحدود وغير المحدود، حيث تتصف الماهية بكونها محدودة ، أما عند لحاظ الجمع في الماهيات من غير ان تكون محدودة بحد خاص فإنها تصبح بهذا الاعتبار عين الوجود المحض، كالذي صوره صدر المتألهين كما سبق ان عرفنا .

فها نحن أمام مشاكلة ومطابقة أخرى بين الوجود والماهية، أو الأشياء والأعيان الثابتة. فالمشاكلة والسنخية بين الوجود والماهية على الصعيد المعرفي الإنساني ما هي

إلا نتاج تلك المشاكلة السابقة بين الأعيان الثابتة والأشياء، وبالتالي بين المبدأ الأول والوجودات الفائضة عنه.

ورغم أن صدر المتألهين أنكر وجود سنخية بين المبدأ الأول والماهيات الكلية(١١٦)، إلا أن اعتبار الماهية شبحاً وصورة للوجود، لابد أن يحتم وجود نوع من التناسب بينها وبين الأول.

نعم، انه عند اخذ الوجود بمعناه الفعلي فانه لا مجال للقول بوجود أي شبه ومشاكلة بين الطرفين، لكن اخذ الوجود بمعناه الذاتي يقيم هذه العلاقة، وهو المعنى الذي صرح به ذلك الحكيم في العديد من المرات، واعترف بوجود المشاكلة والمحاكاة بين الوجود والماهية، وبالتالي يتحتم أن يكون بين المبدأ الأول والماهيات نوع من الشبه والمشاكلة مهما بدا ضعيفاً، وذلك لان من المقرر وجود هذه المشاكلة بينه وبين الوجودات الفائضة عنه، وانه مع وجود المحاكاة بين هذه الوجودات وبين ماهياتها، فانه لا محالة أن تكون هناك مشاكلة ومحاكاة بين ذلك المبدأ والماهيات المجعولة عرضاً بجعل الوجود .

وإذا كنا قد لا نجد اتحاداً نوعياً بين الماهيات المجردة، أو المفاهيم النوعية الكلية باعتبارها مفاهيم مبهمة، لكن فيما يخص الماهيات الجزئية يلاحظ أنها تعكس ما عليه هذا الوجود من رتب خاصة، وبالتالي فان التكثر والاختلاف في الماهيات إنما هو من حيث هي مفاهيم كلية غير مجعولة. وسواء اعتبرنا الماهية المجعولة هي نفس الذات المشخصة أو أنها عبارة عن ظل الوجود وتابعه، ففي كلتا الحالتين يقتضي الأمر أن تكون هناك وحدة للماهيات يسود بين مراتبها التشابه والتشكيك. الأمر الذي يفسر لنا لماذا ان محض الوجود يشابه الوجودات من حيث كونهما وجودا، في الوقت الذي يشابه الماهيات من حيث كونه عبارة عن كل الأشياء الماهوية، أو باعتبار كونه جسماً أشرف من سائر الأنواع الجسمية، وهو تعبير آخر عن الكيفية الماهوية وليس الوجود. وهكذا حين يكون الوجود أصلاً والماهية فرعاً فانه لا يمنع من وجود سنخ وتشكيك فيما بين الفروع كما هو حاصل مع الأصول. بل إذا كانت الفروع على شاكلة الأصول، وكانت الأصول ذاتها محكومة بمنطق المشاكلة، فان الفروع ستكون هي الأخرى محكومة بهذا المنطق بالعرض والتبعية .وكل ذلك من مقتضيات قانون السنخية .

بل بحسب هذا المنطق، إن سريان الوجود وتنزلاته يجر معه تنزلات ما يتبعه من الماهيات. فالسريان مختص بالوجود، حيث إنه يسري على الماهيات فيجعلها موجودة، وهو بهذا السريان الذي يحفظ للماهيات مقام التبعية يتنزل فيكون بعضه اضعف من البعض الآخر وفقاً لمقدار البعد عن المبدأ الأول، لكن ذلك يفضي الى ان تكون الماهيات

التي يسري عليها الوجود هي الأخرى متنزلة بالتبع، فيكون بعضها اضعف من البعض الآخر وفقاً لما هي عليه من الرتب التابعة للوجود .

مع هذا يمكن القول إن الماهيات من حيث كونها أعيانا ثابتة فإنها تكون الأصل في نشأة الوجودات الفائضة، فهي ليست مجرد سابقة على وجود الممكنات، أنما لها ارتباط سنخي معه. وهنا تنشأ المشكلة، إذ كيف يمكن تصور انها الأصل الذي تعود إليه نشأة الوجودات الممكنة مع أنها لا توصف بالوجود؟

وبعبارة أخرى، كيف نصف الأعيان الثابتة قبل سريان الوجود عليها؟ وما سر هذا السريان وعلاقة ذلك بمولد التفكير الوجودي "السنخية"؟

فنحن هنا بصدد البحث عن طبيعة سريان الوجود ومن ثم صلة ذلك بالماهيات التي تسبق هذا السريان، وعلاقة كل ذلك بالسنخية كمولد معرفي .فهناك مشكلتان، احداهما تتعلق بكيفية تقدم الماهية على الوجود، والأخرى تتعلق بالسريان وشبهة كونه يفضي إلى مقولة وحدة الوجود الصوفية، كالذي يتضح لنا مما يأتي:

مشكلة تقدم الأعيان الثابتة على الوجود

لا شك أن الفلاسفة الذين قالوا بأصالة الوجود في الممكنات؛ افترضوا أن هذا الوجود تسبقه الماهيات المعبر عنها بالأعيان الثابتة، لكن السؤال المطروح، هو كيف يجوز ان تتقدم الماهية على وجودها، مع أن التقدم يعطي لها بعداً من الكمال؟ وذلك باعتبار أن الأخس لا يمكنه أن يكون قبل الأشرف بحسب مبدأ السنخية، وبالتالي، فان الأشرف هو أولى بالوجود من غيره .

وقد يبدو لأول وهلة أن الفلاسفة لا يترددون في وصفها بالوجود الذي يصحح مسألة تقدمها وكمالها، فكما يقول صدر المتألهين:"ان الماهيات والأعيان الثابتة وان لم تكن موجودة برأسها بل مستهلكة في عين الجمع، وهذا الاستهلاك نحو موجوديتها"[١١٧].

كما وصفها بأنها وان لم تكن في الأزل موجودة بوجوداتها الخاصة إلا أنها كلها متحدة بالوجود الواجبي، واعتبرها بهذا القدر قد خرجت عن كونها معدومة في الأزل، دون ان يلزم شيئية المعدوم كما زعمته المعتزلة[١١٨]. لهذا كانت بنظره عبارة عن صور كمالات الحق تعالى ومظاهر أسمائه وصفاته[١١٩]، أو انها تمثل المجالي والمظاهر التي تتجلى فيها صفات الرب وظهور أسمائه[١٢٠].

أو هي كما عرفها حيدر الآملي "من شئونه الذاتية التي هي عبارة عن كمالاتها غير

المتناهية الكامنة في ذاته المسماة بالصفات والأسماء والكمالات والشؤون"[١٢١].

وهي من هذه الناحية تمثل معلومات الله الأزلية وصوره العلمية التي لا يجوز أن توصف بكونها مجعولة لكونها معدومة في الخارج[١٢٢]. أو باعتبارها قوابل للتجليات الإلهية والأسمائية، بالتالي فإنها ليست بجعل جاعل[١٢٣].

فبهذه الاعتبارات يمكن أن يقال: كيف لا يكون للأعيان الثابتة وجود، وهي التي تمثل موضع الشهود العلمي المعبر عنه بالفيض الأقدس والمخاطبة بخطاب "كن"؛ ذلك أنها منتسبة بهذه الجهة إلى حضرة الوجود، ومستفيضة منه الوجود الآخر العيني المعبر عنه بالفيض المقدس، والذي يعتبر محض الإضافة الاشراقية، فكيف لا يكون لها وجود أعظم من الوجود الخارجي الذي تظهر به في فيضها الآخر المقدس [١٢٤]؟ وإنها إنما سميت بالفيض الأقدس بمعنى الأقدس من شوائب الكثرة الاسمائية ونقائص الحقائق الإمكانية[١٢٥]، خاصة أنها تمثل صوراً علمية، والصور لدى الفلاسفة من طبقة صدر المتألهين أحق بالوجود من غيرها .كيف لا وقد اقر هذا الحكيم بان للأشياء وجوداً إلهيا كما لها وجود عقلي ومثالي وطبيعي، فذلك الوجود هو عين صور الأشياء كلها؛ كلّيها وجزئيها وقديمها وحادثها، وهو الذي اعتبره أولى أن يكون نفس الأمر دون أن يلزم ثبوت المعدومات، حيث عنده أن المعدوم المحال هو عبارة عن انفكاك الشيئية عن الوجود مطلقاً، لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها فيه[١٢٦]. بل ان الأعيان الثابتة تكون في رتبة الذات الإلهية الأحدية هي الفاعل والقابل للموجودات، وهي خالقة كل شيء كالذي ذهب إليه العارف حيدر الآملي .

وواقع الأمر أن الفلاسفة تارة يضفون على الأعيان نوعاً من الوجود يصحح كمالها وتقدمها، وأخرى ينفون ذلك عنها .فهي من حيث الاعتبار الأول لا تخرج عن الوجود الإلهي، بل انها ذات الشهود العلمي الإلهي وفيضه الأقدس، وبكلها تمثل عينه وان كانت غيره من حيث التعين والتقيد. لكنها من ناحية أخرى عُدت في حيز الامكان العدمي ما شمت رائحة الوجود أزلا وأبدا .وكما قرر صدر المتألهين بأن الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الأشياء، ولا حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها، حيث لا ظهور لها ولا امتياز بينها قبل الوجود. إنما بالوجود تظهر الماهيات المظلمة الذوات على البصائر والعقول، وبسبب الوجود المعقول أو المحسوس يمكن الحكم عليها انها هي هي أو ليست إلا هي. أما هي لذاتها فليست موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة ولا باطنة، ولا قديمة ولا حادثة. فجميع السلوب صادقة في حقها أزلا وأبدا، وذلك انه لا ذات لها حتى يثبت لها شيء من الأشياء، لذا فان ارتفاع النقيضين إنما يستحيل عن الشيء

الموجود من حيث كونه موجوداً لا من حيث كونه غير موجود .وبالتالي فالحكم على الماهيات ولو كان باحكامها الذاتية وأوصافها الاعتبارية السابقة الأزلية من الامكان والبطون والظلمة والخفاء والكمون وأشباهها إنما يتوقف على انصباغها بصفة الوجود واستنارتها به .لذلك يقول بعض أهل الكشف من أن الماهيات لم تظهر ذواتها ولن تظهر ابدا، بل يظهر أحكامها وأوصافها، وما شمت رائحة الوجود أصلا(١٢٧) .

على أن صدر المتألهين يوضح ما يريده عن أمر حقيقة هذه الأعيان تارة فلسفياً بعلاقتها بالوجود، وأخرى عرفانياً بعلاقتها بأسماء الله .ومن حيث العلاقة الأولى اعتبر أن لشيئية الممكن وجهين، هما شيئية الوجود وشيئية الماهية، والشيئية الأولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم .في حين ان شيئية الماهية هي عبارة عن نفس معلومية الماهية بنور الوجود، وانتزاعها من دون تعلق الجعل والتأثير بها، وكذا من غير انفكاك هذه الشيئية عن الوجود، وذلك ان موجودية الماهيات لا تعني ان الوجود يصير صفة لها، بل بان تصير معقولة من الوجود ومعلومة منه، وذلك بان يكون المشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهية، وبذا تمتاز شيئية الممكن عن الممتنع، وتتقبل الفيض الربوبي وتستمع أمر "كن" فتدخل في الوجود بأمر ربها، كما في قوله تعالى: **﴿أنما قولنا لشيء إذا أردنا ان نقول له كن فيكون﴾** إذن ان شيئية الماهية للممكن وثبوتها للأمر الواجبي والفيض الإلهي عبارة عن ظهور احكامها بنور الوجود لا اتصافها به . وقد ايد ما ذكره صدر المتألهين من أن الممكنات عند العرفاء والصوفية ليس لها إلا الشيئية الثبوتية، لا الشيئية الوجودية إلا مجازاً، ولأجل ذلك لما سمع أبو القاسم الجنيد حديث "كان الله ولم يكن معه شيء" قال: وهو الآن كما كان(١٢٨).

إذن فالماهيات أو الأعيان من هذه الناحية لا تتصف بالوجود، إنما لها شيئية وسطية بين الوجود والعدم التام، هي تلك المطلق عليها الشيئية الثبوتية .

أما من حيث علاقة الأعيان بأسماء الله فهي أن هذه الأعيان هي لوازم تلك الأسماء، وعند القيصري أن الأعيان تارة تكون عين الأسماء بحكم اتحاد الظاهر والمظهر، وتارة أخرى غيرها(١٢٩). وهي من حيث كونها من لوازم الأسماء فان ذلك يعني أن تكثرها مستند إلى تكثر الأسماء أو الصفات، وكما يشير القيصري واتبعه في ذلك صدر المتألهين، فهي من حيث كونها في غيب الحق وحضرته العلمية تعد شؤون الحق وأسماءه الداخلة في الاسم الباطن، ولما أراد الحق إيجادهم ليتصفوا بالوجود في الظاهر كما اتصفوا بالثبوت في الباطن أوجدهم بأسمائه الحسنى، حيث إن أول مراتب إيجادهم إجمالا في الحضرة العلمية التي هي الروح الأول، وبه دخلوا تحت الاسم

الظاهر الذي هو مظهر العلم الإلهي، كما انه مظهر القدرة الإلهية والأعيان الثابتة هي التي تعلق بها علم الله ، فادركها على ما هي عليه مع لوازمها وأحكامها ذلك أن العلم في المرتبة الأحدية عين الذات مطلقاً، وفي المرتبة الواحدية التي هي حضرة الأسماء والصفات صور مغايرة للذات حيث فيها الأعيان(١٣٠). وذلك نظير ما ذهب إليه المشاؤون من أن علمه تعالى بالأشياء هو عبارة عن صور موجودة بعد وجوده وعلمه بذاته، وهي قائمة بذاته قيام الأعراض بموضوعاتها، لكن لدى صدر المتألهين ان الأمر ليس كذلك، حيث اعتبرها معاني متكثرة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي بالعرض، والتغاير بينهما ليس بحسب الوجود، بل بحسب المعنى والمفهوم. فعلم الله بالأشياء علماً تفصيلياً عبارة عن المعاني والنسب اللازمة لأسمائه وصفاته، وهذه الأسماء والصفات ليست متأخرة في وجودها عن وجود الذات الأحدية تأخر الصفات الزائدة على الشيء عن وجوده، بل هي موجودة بوجود الذات، فتكون صفات الله عين ذاته وجوداً وغيرها معنى، وكذا الأعيان والمظاهر بالقياس إلى الأسماء والصفات. فهذا هو معنى كون الأعيان قبل وجودها في الخارج موجودة في علم الله ، وليس كما يفهم من ظاهر كلمات العرفاء من ان ثبوتها منفكة عن الوجود . فهي اذن موجودة قبل وجودها في الخارج بوجود الأسماء والصفات ، بل بوجود الحق ، لكنها هناك غير مجعولة الوجود ، كما انها غير مجعولة العين ، وهي في الخارج مجعولة الوجود ، فجعلها هنا تابع لجعل الوجودات الإمكانية كما ان لا مجعوليتها هناك تابع للا مجعولية الوجود الواجبي وبالتالي جاز القول بأن العلم تابع للمعلوم، كما جاز القول بأن المعلوم تابع للعلم، وذلك لاختلاف الجهتين، إذ أن ثبوت الأعيان من حيث هي هي هو غير وجودها في علم الله بوجود الذات، غيرية الماهية من حيث هي لوجودها، والأول معلوم والثاني علم، فيكون العلم تابعاً للمعلوم ثم إن وجودها في العلم الاحدي مقدم على وجودها في الخارج، فيكون المعلوم تابعاً للعلم(١٣١). إذن فثبوت هذه الأعيان إنما بحسب صفاته وأسمائه فشيء الأشياء، كما هو بحسب فعله وجوده موجد الموجودات ومظهر الهويات فشيئية الأشياء إنما هي برحمة الصفة لا برحمة الفعل، وصفات الله لا تعلل(١٣٢).

وواضح هنا أن صدر المتألهين لا ينفي عن الأعيان الثابتة وجودها، إنما ينفي عنها ذلك الوجود الجعلي، وبالتالي انه بحسب هذا المفهوم لا تكون الأعيان وسطاً بين الوجود والعدم التام، فهي موجودة بوجود غيرها من غير جعل. إذ الجعل لا يكون للقابل أو الماهيات، وإنما يصدق على الوجود الخارجي، ذلك أنها من حيث هي هي ليست مجعولة(١٣٣). ومن المفترض أن تكون في وجودها اللاجعلي هذا أكمل وأتم مما هي عليه

في وجودها الجعلي اللاحق، خاصة وانها تعد من لوازم الأسماء والصفات الإلهية، وبالتالي لا مبرر لاعتبارها تمثل ذلك الثبوت المظلم. حتى استدل العرفاء والاشراقيون على هذا النوع من الثبوت المظلم للماهيات بالحديث النبوي القائل: "خلق الله الخلق في ظلمة، ثم رش عليه من نوره"؛ إشارة إلى ثبوتها في العلم قبل أن تظهر بالوجود، أو المعبر عنه بالشيئية دون الوجود[١٣٤]. وكذا استدلوا عليها بقوله تعالى: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾ ، حيث اعتبروا تقدم الظلمات على النور للشعار بثبوت الأعيان أو الماهيات في الثبوت العلمي[١٣٥]. وكان ابن عربي يرى ان الظلمة هي غيب الغيب وحضرة إلهية لا تُسلك أبدا إلا بنور السالك[١٣٦]. وعلى ما يبدو انه هنا يراد لها من الكمال الذي هو كمال الباطن ما يفوق كمال الظاهر أو الوجود الخارجي .

مع أن هناك مشكلة تتعلق بتفسير الحديث النبوي والآية القرآنية الآنفي الذكر . فلفظة "خَلَقَ" في الحديث لا يمكن تفسيرها بمعنى جعل وأوجد وما شاكل ذلك: ذلك لان الأعيان الثابتة ليست مجعولة، لهذا فسرت بـ "قدّر"، فيصبح المعنى ان الله تعالى قدّر الخلائق في عالم الظلمة لكونها لم تتنور بعد ولم تتعلق بالإيجاد والجعل من قبل الأسماء الإلهية[١٣٧].

والواقع أن هذا المعنى حتى لو كان يطابق الحديث تماماً من حيث كون "خلق" بمعنى "قدّر"، فانه لا يطابق مقام ما هو عليه الماهيات إلا مجازاً، إذ تلك الماهيات لم تخضع إلى تقدير مقدر على معنى الفعلية والفاعلية، فهي مقدرة بذاتها دون حاجة إلى من يقدرها، لكونها تمثل جمعاً عين ذات المبدأ الأول .

أما ما جاء في الآية من كون الجعل شاملاً لكل من الظلمات والنور حيث يقول تعالى: ﴿وجعل الظلمات والنور ﴾، فقد فُسّر الجعل أيضا على معنى التقدير من حيث هو متعلق بالظلمات[١٣٨]، فيكون معنى جعل انه "قدّر"، في الوقت الذي لا يخرج معناه عن الجعل والإيجاد، حيث يكون بمعنى"قدّر" بخصوص الظلمات، وبمعنى "جعل وأوجد" بخصوص النور، وهو تأويل وتفكيك لسياق الآية كما هو واضح .

وفي جميع الأحوال يلاحظ أن الاستدلال السابق بأسبقية الظلمة على النور يواجه اعتراضاً، وهو أن الماهيات في العالم الجمعي الإلهي ينبغي أن تكون أكمل مما هو في هذا العالم لاعتبارات تتعلق بأنها في عالم السبق والجمع والصورة والإله، مما هو مفضل على عالم الخلق والمادة. فكان الأولى أن لا يصرح بأنها في محل التقدير، وذلك لكون ما سبق له دلالة على الوجود، وان كان باعتبار آخر يمكن أن يقال بأنها غير موجودة بالوجود الجعلي من حيث عدم تنزلها إلى عالم الخلق.

بل لا ينفع ما قد يطرح للتوجيه من ان الأعيان لو أُخذت مقيدة منفصلة عن بعضها البعض فهي ماهية بلا وجود لاستهلاكها في عين الجمع ، ولو أُخذت كلها مطلقة فهي وجود عبارة عن نفس الذات. فيصبح ذلك العالم وجوداً من حيث الكل، وليس بوجود من حيث التقييد، وهو حق بالاعتبار الأول، وخلق بالاعتبار الثاني، وكذا مطلق ومقيد .

فهذا التوجيه الذي يجعلنا نقترب من المفهوم الصوفي لوحدة الوجود، لا يسعه أن ينكر كثرة تلك الصور في عين الوحدة الجمعية، وهو الأمر الذي يصحح وجودها قاطبة.

أما لو اعتبرنا أن للأعيان وجوداً، هو ذلك الوجود غير المجعول، فانه تصبح الماهيات في ذلك العالم هي عين الوجود بلا فرق، رغم انه بالوجود الجعلي تتمايز الماهية عن الوجود. كما انه بحسب ذلك يتصحح المعنى من حيث سريان الوجود وفيضانه على الوجود: أي إضافة الوجود الجعلي على الوجود غير المجعول .

ويلاحظ أن علة نفي الوجود عن تلك الأعيان لدى الفلاسفة، أو ترددهم في ذلك، إنما يرجع على ما يبدو إلى هذا الأمر، وهو أن القرار بوجود الأعيان يفضي بثبوت موجودات كثيرة متمايزة في عين الذات الواحدة .ولا شك أن الفلاسفة يخشون مثل هذه الكثرة للوجود في المبدأ الأول، الأمر الذي جعلهم يتحاشون لثبات وجودها، إلا بنحو استهلاكيتها وجمعها، فعبروا عن ذلك بتعبيرات أخرى هي اقرب للتوسط بين الوجود والعدم. رغم أن الفلاسفة والعرفاء يعولون على هذه الأعيان في تفسير العديد من المظاهر التي تخص العلاقة الجارية بين الحق والخلق .ومن ذلك انها منبع للخير والشر كما يراها العرفاء . اذ ليس للحق سوى ان يفيض عليها وجودها الخارجي الآخر .فالسريان هو إظهار الأعيان وإبرازها من عالم الظلمة والخفاء إلى عالم النور والظهور، فهي اظلال النور، حيث ظهورها به وعدميتها في نفسها .وان هذا الإظهار يجعل من علاقة الحق بالخلق هي علاقة تكاملية، من حيث حاجة أحدهما للآخر وافتقاره إليه، كالذي يصوره لنا ابن عربي في التقابلات التي يقيمها بين وجودنا وبين الحق، ومن ذلك قوله: "فوجودنا وجوده، ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا، وهو مفتقر إلينا من حيث ظهوره لنفسه"[١٣٩]. وكذا قوله في بيت له من الشعر[١٤٠]:

فانـــي بالغنى وآنـــا أســـاعده وأســـعده

حيث يعني آن الحق ليس غنياً الغنى المطلق، حيث نحن نساعده بأعياننا الثابتة في ظهور أسمائه وتجلياته وجميع كمالاته فينا. فالقابل مساعد للفاعل في فعله، وذلك بقبوله هذا الفعل[١٤١].

مهما يكن فقد علمنا أن الوجود له مراتب وتعينات مختلفة، هي الذات ثم اسماؤها وصفاتها التابعة لها، ثم ما يلزم عنها من الأعيان الثابتة، وبعد ذلك الوجود الخارجي المجعول المعبر عنه بالفيض المقدس. أو يمكن القول أن هناك الذات الحقة التي تتضمن أسماءها وتوابعها، ومن بعدها الوجودات الخاصة الخارجية التي وجدت بسبب التجليات الحاصلة من الذات بحسب شؤونها وأسمائها على الأعيان .لكن السؤال المطروح هو كيف أمكن لهذا التجلي أن يتم؟ وبعبارة آخرى ما هو مبرر انبساط الوجود من الذات الحقة إلى غيرها؟ ثم ما هي طبيعة العلاقة بين هذه الوجودات؟

مشكلة السريان وانبساط الوجود

إن الفلاسفة الذين قالوا بأصالة الوجود اعتبروا الوجود منبسطاً وسارياً في كل شيء على نحو التشكيك. أي أن هناك اشتراكاً في الوجود الواحد بين الواجب وبين غيره، وان الاختلاف بينهما قائم تبعاً لهذه الصفة من التشكيك(١٤٢)، إذ تتقدم مراتبه بالكمال والنقص والشدة والضعف، مع اشتراكها في نفس الحقيقة المسماة بالوجود . كما صرح بذلك الشيخ الرئيس في"المباحثات" وغيره من الرسائل، حيث اعتبر الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف نوعاً، وإنما اختلافه بالقوة والضعف، على عكس الماهيات التي طبيعتها دالة على الاختلاف النوعي. فالإنسان مثلاً يخالف الفرس نوعاً لآجل ماهيته لا لأجل وجوده، ما دام للوجود اشتراك معنوي بين الأشياء(١٤٣). رغم أن ابن سينا في"إلهيات الشفاء" يخالف ما سلف ذكره، حيث ذهب إلى أن الوجود لا يختلف بالشدة والضعف، ولا يقبل الأقل والأنقص، بل يختلف في آحكام أخرى هي التقدم والتأخر والغنى والحاجة والوجوب والامكان(١٤٤).

ومع ما عُرف عن المشائين وما نسب إليهم القول بتعدد أفراد الوجود وتخالفها جميعاً من الناحية النوعية، ابتداءً من مرتبة واجب الوجود وحتى أدنى مرتبة من مراتب الممكنات، فان قولهم هذا يمكن توجيهه مثلما فعل صدر المتألهين، وهو أن قولهم بتخالف حقائق الوجودات نوعاً؛ وذلك باعتبار ما للوجود من النعوت الذاتية الكلية للماهية في كل مرتبة، كتخالف مراتب الأعداد نوعاً بوجه، وتوافقها نوعاً بوجه آخر، إذ يصح القول انها متحدة الحقيقة بتشابه ما تتضمنه من اجتماع للوحدات، كما يصح نعتها بالتخالف بحسب المعاني الذاتية المنتزعة عنها في كل مرتبة بما لا يشابه غيرها من المراتب الأخرى، كما لها آثار وخواص متخالفة تترتب عليها(١٤٥). بدلالة انهم يقرون بان الوجود عبارة عن معنى بسيط لجميع الكائنات .لهذا صرح هذا العارف بأن طريقته

لا تختلف عن طريقة أهل المشاء عند التدقيق[١٤٦]، وبذلك التوجيه يصبح التفكير الفلسفي متسقاً مع نفسه .

وبعض المتأخرين، كما هو الحال مع النراقي، أنكر على الفلاسفة قولهم بالحقيقة الوجودية المشتركة بين المبدأ الأول والممكنات الصادرة عنه، إذ اعتبر أن أفراد الوجود متعددة بسيطة ومختلفة الحقائق نوعاً، ولا دخل للممكنات بالوجود الواجبي سوى اشتراكها معه في انتزاع الوجود المطلق منهما[١٤٧]، رغم انه وافق على أصالة الوجود وكونه يخضع للتشكيك فيتقدم بعضه على بعض ويكون بعضه أكمل من البعض الآخر، كما يرى الاشراقيون[١٤٨]. وبذلك فانه يتجاهل ما يؤكده الفلاسفة من ضرورة وجود وحدة مشتركة نوعية بين الأصل والفرع، أو العلة ومعلولها، بحسب منطق الأصل المعرفي المولد "السنخية"، والذي عليه ابتنى القول بالسريان الوجودي .

على أن هذا السريان الذي ينشأ عن المبدأ الأول ليحل في هياكل الماهيات؛ يعتبر مجهول التصور[١٤٩]. فهو من هذه الناحية شبيه بعلاقة المبدأ الأول بالهيولى التي يحركها ليخرج منها صور الموجودات، كما في نظرية أرسطو ، حيث إنها مجهولة التصور أيضا .

وواقع الأمر أن هذا السريان المجهول للوجود على الماهيات يعطي انطباعاً بان ما قصده الفلاسفة من الوجود هو أشبه بذلك الافتراض الفيزيائي القائل بوجود مادة مجهولة تملأ الكون أُطلق عليها "الأثير"، والمقصود به هنا هو ذات المبدأ الأول كما عند الصوفية، أو الصادر الذي به قامت سائر الممكنات الوجودية كما عند الفلاسفة . فالوجود بكلتا الحالين يعبر عن حقيقة واحدة تتحد بها جميع الماهيات بفعل انبساطه عليها، وهو بالتالي ظاهر بذاته ومظهر للماهيات بفعل هذا الظهور الذاتي. لذلك صرح صدر المتألهين من أن شمول حقيقة الوجود للأشياء هو شمول لا يعرفه إلا العرفاء "الراسخون في العلم". وقد عبّروا عنه تارة بالنفس الرحماني، وتارة بالرحمة التي وسعت كل شيء، أو بالحق المخلوق به كما عند طائفة من العرفاء، وكذا بانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات وقوابل الماهيات ونزوله في منازل الهويات[١٥٠]. كما يسمى أيضا بمادة صور الممكنات، وربما كان ذلك من باب التشبيه بالمادة أو الهيولى التي ليس لها غير الاتحاد بالصور الطبيعية ليتحقق لها الفعلية والظهور[١٥١]. وعلى رأي العارف حيدر الآملي فان حقيقة هذا الصادر المنبسط ليس لها اسم ولا رسم ولا وصف ولا نعت، وذلك باعتبارها على شاكلة الحق التي هي صورته تبعاً لمنطق السنخية وإنما لهذا الصادر الكثير من الأسماء لاعتباراته الكثيرة .إذن سواء لدى العرفاء أم الفلاسفة،

ما يظهر من الأنواع الوجودية إنما هو بفعل انبساط هذا الوجود، ولولاه ما كان هناك من شيء، مع أن الظاهر هو هذه الأنواع التي تخفي خلفها ذلك الوجود المنبسط. الأمر الذي دعا البعض إلى أن يعد ما يرى من الأنواع أوهاماً، أو أنها نتاج حلم في منام طويل لا يكشف عن حقيقة ما عليه الأمر من الوجود المتأصل .

انبساط الوجود
وشبهة وحدة الوجود الشخصية

كما عرفنا أن القائلين بأصالة الوجود اقروا انبساط هذا الوجود وسريانه في كل شيء على نحو التشكيك. وهذا الأمر دفع إلى إيجاد شبهة مؤداها: لِمَ لا يكون هذا الوجود المنبسط هو ذاته عبارة عن واجب الوجود، أو ان ما موجود في كماله المتقدم قد انسحب وسرى إلى ما دونه . فلقد كان ابن عربي يقول: لولا سريان الحق في الممكنات ما كان للعالم وجود ، وكذا فلولا الحقائق المعقولة الكلية أو الماهيات ما ظهر حكمها في الموجودات العينية، ومن هذه الناحية نفهم افتقار العالم إلى الحق في وجوده . والذي يتبين من قول ابن عربي، كما كشف عنه شارحه الجندي، هو انه ما من موجود من الموجودات، ولا شيء من الأشياء إلا وهو مظهر ومرآة ومحل ظهور للوجود الحق، فهو ظاهر وسار فيها، لكن ظهور الحق فيها وتعينه في كل مظهر إنما يكون بحسب القابل وليس بحسب ما عليه الحق، ولولا هذا السريان النوري في المجالي ما وجد موجود ولا شهد مشهود قط[١٥٢]. فالحق هو باطن الخلق، والخلق ظاهر الحق، ولا يمكن فرض زوال الحق عن العالم، ولا زوال العالم عن الحق، والا انعدم العالم بأسره، فالحق هو هوية الكل، وروح العالم الذي به حياته وبقاؤه ووجوده، وفيه وبه شهوده، والعالم مع قطع النظر عن الوجود الحق فانه عدم محض لا يمكن شهوده "فكما انه يؤخذ في حد الإنسان الصورة الظاهرة والهوية الباطنة، ولا يزول باطن الإنسان عن ظاهره في حده. فكذلك الالوهة لا تزول عن العالم، لعدم زوال الرب عن المربوب، والإله عن المألوه، والعلة عن المعلول" [١٥٣].

إذا إن سريان الحق في الأعيان، كما يصرح به العرفاء، أثار شبهة حول نظرية الاشراقيين بأنها تصب في مقالة الصوفية لوحدة الوجود .فمن الذين أثاروا هذه الشبهة الأستاذ محمد البيد آبادي الاصفهاني الذي فهم ان انبساط الوجود الواحد على كل الموجودات يفضي بواجبية الكل: مما يعني نفس الصورة التي تقولها الصوفية بالوجود المطلق الساري في كل شيء. رغم أن هذا الحكم ليس بلازم، إذ يمكن فهم

السريان بأنه عين الوجود الغير متعين بالوجوب والامكان كما جاء في توجيه السيد الاشتياني[١٥٤]، حيث يكون هذا الوجود هو فعل الحق الساري والمنبسط على كل شيء، فلا يتصف بالحدوث ولا بالقدم ولا بالنقص ولا بالكمال باعتباره يشمل كل ذلك، وانه هو الذي يطلق عليه سمة "الحق المخلوق به" ، حيث بسببه وجد العالم، ولولاه ما ظهر شيء قط، وهو ذاته الذي يطلق عليه الإنسان الكامل[١٥٥]؛ لذلك يقول صدر المتألهين في تحديده لهذا النوع من الوجود: إن الوجود المنبسط المطلق "ليس عمومه على سبيل الكلية . . فان الوجود محض التحصل والفعلية . . وهذا الوجود المنبسط لا ينضبط في وصف خاص ونعت معين: من القدم والحدوث والتقدم والتأخر والكمال والنقص، بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيناً بجميع التعينات الوجودية والتحصيلات الخارجية، بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتبه وأنحاء تعيناته وتطوراته، وهو اصل العالم وتلك الحياة والحق المخلوق به في عرف الصوفية، وحقيقة الحقائق، ويتعدد بتعدد الموجودات فيكون مع القديم قديماً ومع الحادث حادثاً ومع المعقول معقولاً ومع المحسوس محسوساً، وبهذا الاعتبار يتوهم انه كلي وليس كذلك "[١٥٦]. فالسريان إذاً متمثل بمعلول الأول المعبر عنه بالوجود المنبسط العام، وذلك بحسب التصور الفلسفي، مثلما سبق لابن رشد أن أفاد ما يقارب هذا المعنى، وكذلك الغزالي قبله، حيث عد هناك روحاً تشترك بها جميع الموجودات، مثلما أن الواحد يشترك في جميع الأعداد[١٥٧]. لكن يظل ان الوجود هو وجود واحد وإن تعددت اعتباراته ومراتبه، حيث مرتبة الأول واجبة بذاتها بخلاف ما ينشأ عنها من المراتب الوجودية الأخرى التي هي واجبة بالتبع .

على أن لفظ "الوجود المطلق" قد وقع في الاشتراك، حيث يطلق أحيانا على الحق الحقيقي، وهو المقصود من تعبير الصوفية بحسب وجهة نظر صدر المتألهين، حيث يريدون به ذلك الوجود الخاص، أو الوجود بشرط لا شيء، ولا يقصدون الوجود الانبساطي، مشيراً إلى أن إطلاقهم التعبير بذلك جعلهم يتعرضون إلى تشنيعات فاسدة نتيجة الاشتباه. كما يطلق لفظ "الوجود المطلق" ويراد به الحق الإضافي الذي يقال له الحق المخلوق به والوجود المنبسط والوجود الظلي والهباء والعماء والمرتبة الجمعية، وحقيقة الحقايق والواحدية، وحضرة احدية الجمع، ونفس الرحمن والعنقاء وهذا الوجود بنظر الاشراقيين هو الذي ينبسط على هياكل الممكنات، حيث انه أول ما صدر عن الحق الأول، وبه يصح قول الحكماء: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد[١٥٨]. وهذا الوجود المنبسط هو عبارة عن تجلي الواجب على قوابل الممكنات، وهو معلول الحق

تعالى، وأول تعيناته العقل الأول. وإنما تمثل به الانبساط دون الحق وذلك حذراً من تطور هذا الحق بالأطوار المختلفة[١٥٩].

كما قد يراد بالوجود المطلق ذلك الوجود الساري في كل شيء والمعبر عنه لا بشرط شيء. وهو ما تتهم عليه الصوفية من وحدة الوجود الشخصية، حيث الاعتراف بموجود واحد، وان هويات الممكنات أمور اعتبارية محضة وخيالات لا حقيقة لها إلا بالاعتبار. حيث إن الحقائق موجودة متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها أمر واحد عبارة عن حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل، أما منشأ تعددها فهي تعينات اعتبارية، أي أن موجوديتها هي حقيقة، لكن تعددها أمر اعتباري[١٦٠]. وكل ذلك لازم عن القول بالوجود الواحد الانبساطي أو الساري في كل شيء .أي أن الافتراض القائل بالوجود الواحد المنبسط يفضي إلى عدم ضرورة الحفاظ على مرتبة خاصة للمبدأ الأول.

إذا الفارق بين الوجود المطلق لدى الاشراقيين ولدى الصوفية هو انه لدى الرأي الأول يكون وجود الحق فرداً من ذلك الوجود، وان سائر الوجودات لها من الذوات التي تختلف فيما بينها وكذا بينها وبين الحق من حيث الكمال والنقص، فالوجود واحد لكنه يتفاوت نقصاً وكمالاً .في حين أن الوجود المطلق لدى الرأي الصوفي هو أن هذا الوجود عبارة عن وجود الحق الذي ينبسط على هياكل الماهيات، فليس في العين ذات غيره وليس في الدار غيره من ديار[١٦١].

على أن هناك اتهاماً آخر ذكره بعض المحققين على كلام صدر المتألهين في تعليقاته على "الشفاء" حين صرح بعدم وجود دور في القول بأن حقيقة الوجود هي أمر واحد في الواجب والممكن، رغم ما قرر بأن حقيقة الوجود هي الواجب، وهي سارية في الممكن من دون دور، فرد عليه البعض بأنه يلزم من هذا الكلام أن يتقدم نفس الوجود على نفسه، وتصبح حقيقته المنبسطة البسيطة واجبة كلها سواء في المرتبة الأولى أم في بقية المراتب الأخرى، وهو عودة إلى دعوى الصوفية المنكرة من جديد[١٦٢].

وهذه الشبهة هي أيضا مما يمكن أن يجاب عليها كالسابق. ذلك أن الواجب في الوجود فيه عموم من حيث تسلسل مصداقه على الحقيقة الأصلية المتمثلة بعين الوجود الحق، وعلى الحقيقة الأخرى المتفرعة عنها، كما جاء في توجيه السيد الاشتياني[١٦٣].

كما ان الفيض الكاشاني اعتبر أن معنى وجود واجب الوجود هو أن وجوده مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل، في حين آن معنى تحقق الوجود بنفسه هو انه إذا حصل فهو إما بذاته كما في واجب الوجود، أو بفاعل كما هو الحال مع ممكن الوجود.

لكن تحقق الوجود في الحالتين لا يفتقر إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غيره من الماهيات التي تفتقر للوجود في تحققها، وهو أمر لا ينافي كون الوجود الممكن له امكانه الذاتي، اذ معنى ذلك انه تعلقي الذات، ارتباطي الحقيقة، فوجوده واجب، لكن من حيث كونه تعلقيا وارتباطيا بغيره، بخلاف ما هو الحال مع واجب الوجود بذاته[١٦٤].

كذلك ان الكيلاني في كتاب "تحفه" اعتبر انه إذا ثبت تأصل الوجود كحقيقة بسيطة منبسطة: فانه يثبت كونه واجباً، وليس المقصد بالواجب إلا ذلك الذي لا يكون له علة؛ فيلزم القول بمقالة الصوفية .وبعبارة أخرى إن الوجود لما كان حقيقة منبسطة بسيطة فهو لا علة له، وليس المقصود بالواجب إلا ذلك الذي لا علة له، وحيث لا يجوز تعدد الواجب ببرهان التوحيد، لذا يكون الكل واجباً لا علة له؛ وهو رجوع إلى مقالة الصوفية[١٦٥].

وكما هو واضح ان هذا الاستدلال ينبني على الأمور التالية :

١. معنى الواجب هو الموجود بلا علة .

٢. لا يمكن تعدد الواجب ببرهان التوحيد .

٣. الوجود حقيقة منبسطة واحدة لا علة له .

إذاً جميع الأفراد التي ينبسط عليها الوجود هي واجبة لأن لا علة لها .

ومغالطة هذا الاستدلال هو انه فهم الواجب كل من لا علة له، مع أن هناك الواجب بالغير والواجب بالذات. فالكل واجب من جهة كون المتفرع له حقيقة مستفاضة من نفس حقيقة الأصل، وهو يختلف عن مقالة الصوفية، لكون الفرع يتوقف على وجود الأصل مع بقاء هذا الأخير في مرتبته الخاصة المتعالية .فالذي يجعل المقالة الفلسفية بعيدة عن الشبهة الصوفية إنما هو بقاء المرتبة الأولى على ما هي عليه دون سريان وانبساط بذاتها على هياكل الماهيات والأشياء .

والواقع كما قلنا ان شبهة سريان الوجود لا تفضي بالضرورة إلى القول بمقالة الصوفية .

حدود واجب الوجود بين الفلاسفة والصوفية

إن لمفهوم الوجود الحقيقي معنى مشتركاً بين الوجودات جميعا[١٦٦]. فمن هذا المعنى تستنتج وحدة الوجود سواء على طريقة الفلاسفة أم الصوفية .حيث بنظر الفلاسفة أن المراتب الوجودية يرتبط بعضها بالبعض الآخر في سلسلة تبدأ من واجب الوجود وتنتهي بالهيولى. فالأول هو أقوى ما يكون عليه من وجود، أما الهيولى فهي اضعف

الكائنات وجوداً، في حين أن بقية الوجودات الأخرى تتوسط بين هذين الطرفين، لكن الجميع من الواجب وحتى الهيولى يشترك في الصفة العامة للوجود الانتزاعي، وهو عنوان لسريان الوجود على الكل في العين .

لكن من الحق أن يطرح بهذا الصدد سؤال يفصل الصوفية عن الفلاسفة، وهو إذا كان الوجود سارياً في كل شيء؛ فكيف يصح اعتبار بعض الموجودات واجباً دون البعض الآخر؟

وبعبارة أخرى، لماذا لا يكون الكل واجباً للوجود بدون تخصيصه بمرتبة خاصة: مادام الجميع يشترك بالوجود الواحد الخارجي؟ وكيف نعرف أن هناك فرداً مخصوصاً لواجبية الوجود دون غيره من الأفراد؟

هنا يفترق مذهب التصوف عن الفلسفة، فالصوفية لا تحتاج إلى إقامة دليل على دعواها في إثبات الحق وتوحيده ونفي الشرك عنه طالما تحسبه عين الوجود المطلق أو الكل[١٦٧]. بينما يحتاج الفلاسفة إلى شيء من إعطاء الحجة وإقامة الدليل على ذلك .

وبطبيعة الحال، لو قيل اننا نعرف واجب الوجود من نفس الوجود؛ لكان مصادرة على المطلوب، إذ جميع الأفراد يتصفون بالوجود فكيف يصح تخصيص البعض دون البعض الآخر .إذاً معرفة الوجود في حد ذاتها لا تبعث على تعيين الواجب .يظل أن يقال انه يعرف ذلك بالكمال؛ لأن بعض المراتب أكمل من البعض الآخر[١٦٨]، وهو ما استند اليه صدر المتألهين، حيث حسب حقيقة الوجود حقيقة واحدة مشتركة بين الممكن والواجب، لكنها تختلف ضمناً بالكمال بحسب ذاتها، أي أن مراتب الوجود تتفاوت ذاتياً في الكمال، إذ بعضها يفوق البعض الآخر ، وبالتالي كان من الممكن تخصيص الوجود بالواجبية بنفس حقيقة الوجود المقدس عن النقص والقصور، وكذا تخصيصه بمراتبه ومنازله الأخرى في التقدم والتأخر والغنى والحاجة والشدة والضعف، وذلك من حيث شؤونه الذاتية وحيثياته العينية تبعاً لحقيقته البسيطة[١٦٩].

لكن في هذه الحالة ان الكمال والنقص لا يمنع من اعتبار الكل عين حقيقة الواجب من غير حاجة للتخصيص بفرد ما من الأفراد الوجودية، حيث جميع الأفراد تشترك في كونها واجباً للوجود بدون تمييز، لا بالتأثير ولا العلية[١٧٠]. بل اعتبار الكل واجباً يعطي صفة "كمالية" أعظم من جهة الوحدة أو "التوحيد"[١٧١]، وذلك بجمع الأشياء في حقيقة واحدة .

هكذا فمقالة الفلاسفة في الوجود الواحد المنبسط على الأشياء جميعاً فتحت طريقاً للشبهات التي تتهمها بالسقوط في خندق الصوفية[١٧٢]. وهو أمر لا تقتضيه تلك

المقالة[١٧٣]، كما ليس للفلاسفة أن يدفعوا تلك الشبهة ويبطلوها إلا إذا عادوا إلى مفهومهم الثنائي الخاص عن العلية والتأثير خارج نطاق مصادرة الوجود الواحد المشترك البسيط[١٧٤]. فلا يمكن النفي، كما لا يمكن الإثبات، ولكل وجهة هو موليها[١٧٥].

الهوامش:

(١) علما بان القيصري في شرحه لفصوص الحكم يرى أن الاسم الحي هو إمام الأسماء السبعة، وذلك لان هذه الصفات لا يتصور وجودها الا بعد الحياة، وهو خلاف رأي ابن عربي كما قدمنا "القيصري: مطلع خصوص الكلم، ج ٢، ص ١٥٥".

(٢) رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن" رسائل ابن عربي ج١"، مؤسسة الانتشار العربي، ص٩٨ - ٢٠٠. وانظر أيضا: جمال الدين الأفغاني: مرآة العارفين، ضمن رسائل في الفلسفة والعرفان، إعداد وتقديم السيد هادي خسروشاهي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، ص ١٣.

(٣) الفارابي:كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠م، ص ٨٠.

(٤) الإنية هي اصطلاح فلسفي قديم تعني تحقق الوجود العيني، والمرجح انها مشتقة من"إنّ" التي تفيد التأكيد والقوة في الوجود "جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٤٤٤هـ ـ ١٩٩٤م، ج ١، ص ١٦٩".

(٥) صدر المتألهين الشيرازي: شرح الهداية الأثيرية، طبعة حجرية قديمة، ١٣١٢هـ، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٦) صدر المتألهين: إيقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، ١٩٨٢م، ص ١٠.

(٧) محمود شهابي الخراساني: النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، انجمن حكمت وفلسفة ايران، ١٣٩٩هـ، ص ص ٤ـ ٥.

(٨) شرح رسالة المشاعر، ص ١٤٣.

(٩) صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح جلال الدين الأشتياني، أنجمن حكمت وفلسفة ايران، ١٩٧٦م، ص١٠.

(١٠) حيدر الآملي: رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، منشورة في ذيل جامع الأسرار ومنبع الانوار للآملي ص ٦٢٤.

(١١) ذلك ان الشيخ هادي بن محمد امين الطهراني النجفي"المتوفي سنة ١٣٢١هـ"

وضع رسالة في "اتحاد الوجود والماهية" اثبت فيها كونهما معاً أصيلين لا واحد منهما فقط "عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة/حياتهم وآراؤهم، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت، ص ٦٦٣".

(١٢) لاحظ منظومة السبزواري، ص ص ٢٩- ٣٠.

(١٣) إيقاظ النائمين، ص ٦ .

(١٤) صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٢، ج ١، ص ٢٥٩. والسهروردي: المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهروردي، صححه هنري كربين، مطبعة المعارف، استانبول، ١٩٤٥م، ص ٣٥٤.

(١٥) محمد حسين الطباطبائي: بداية الحكمة، دار المعرفة الإسلامي، ط٢، ١٤٠٦هـ. ص ٢٣، وكذا شبيه له في :نهاية الحكمة ص ٢٦٨.

(١٦) داود بن محمود القيصري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات أنوار الهدى، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، ج ١، ص ١٧ و ٢٥. ورسالة نقد النقود، ص ٦٣٤ـ ٣٥٦ .

(١٧) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج ١، ص ١٤. ورسالة نقد النقود، ص ٦٣٢.

(١٨) رسالة نقد النقود، ص ٦٢٤.

(١٩) رسالة نقد النقود، ص ٦٢١.

(٢٠) الأسفار، ج ١، ص ٦٨.

(٢١) ملا محمد جعفر اللاهيجي:شرح رسالة المشاعر، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، ص ٦١

(٢٢) الأسفار ج ١، ص ٤٣ . وكذا مثله في شرح رسالة المشاعر ص ١١٥.

(٢٣) شرح رسالة المشاعر ص ١٤٣ .ومثل ذلك لاحظ: الشواهد الربوبية، ص ١٠.

(٢٤) المبدأ والمعاد، ص ٢٤.

(٢٥) المبدأ والمعاد، ص ٢٦.

(٢٦) المظاهر الإلهية، ص ١٦.

(٢٧) الأسفار، ج ١، ص ٤٨.

(٢٨) المشارع والمطارحات، ص ٣٤٥.

(٢٩) الأسفار، ج ١، ص ٣٨ـ ٣٩ .

(٣٠) شرح رسالة المشاعر ص ٩٨- ١٠٠.

(٣١) منظومة السبزواري، ص ٣٢.

(٣٢) صدر المتألهين:رسالة جبر وتفويض، ص ٧.

(٣٣) نصير الدين الطوسي: مصارع المصارع، تحقيق حسن المعزي، نشر مكتبة المرعشي، قم، ١٤٠٥هـ، ص ٨٨ و ٩٧. كذلك: الأسفار ج ١، ص ٥٥. وملا نعيم الطالقاني: أصل الأصول، مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين أشتياني، طبعة طهران، ص ٨٢-٨٣.

(٣٤) صدر المتألهين: الشواهد الربوبية ص ٨.

(٣٥) الشواهد الربوبية ص ٤٠-٤١.

(٣٦) الأسفار، ج ١، ص ١٩٨.

(٣٧) لاحظ شرح رسالة الشاعر، ص ١١٢ و ١١٣ و ١٢٧ و ١٣٢-١٣٣ و ١٣٦. الفارابي: فصوص الحكم، تحقيق محمد حسن آل ياسين، انتشارات بيدار، قم، ط ٢، ١٤٠٥هـ، ص ٤٩.

(٣٨) ابن سينا: العرشية، ص ٤.

(٣٩) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م، ص ٢٢٨.

(٤٠) مقاصد الفلاسفة، ص ٢٥١ و ٢٥٢.

(٤١) ابن سينا: التعليقات، ص ٣٥ و ٣٦.

(٤٢) ابن سينا: التعليقات، ص ٣٥ و ٣٦.

(٤٣) صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص ٢٩. والهاشمي الخوئي: شرح نهج البلاغة، ج ١٣، ص ١٦٩.

(٤٤) الحاج محمد علي الحكيم: لطائف العرفان، چابخانه دانشكاه طهران، ١٣٤٠ هـ.ش، ص ١٥٥.

(٤٥) مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم ج ٣، ص ص ٢٠٢-٢٠٣.

(٤٦) صدر المتألهين: تفسير القرآن الكريم، انتشارات بيدار، قم، تصحيح محمد خواجوي، ج ٤، ص ١١٠-١١١.

(٤٧) الأسفارج ٦، ص ٨٣ و ٨٥-٨٦ و ٩٠.

(٤٨) صدر المتألهين: شرح أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسم والصورة.

(٤٩) تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج ٥، ص ٢٣٦.

(٥٠) لاحظ: إيقاظ النائمين ص ١٨ و ١٩. ومفاتيح الغيب ص ٨٣ و ٩٣.

(٥١) لاحظ: إيقاظ النائمين ص ١٨ و ١٩. ومفاتيح الغيب ص ٨٣ و ٩٣.

(٥٢) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص ٢٩.

(٥٣) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص ٢٩.

(٥٤) شرح الهداية الاثيرية، ص ٢٩٠.

(٥٥) المبدا والمعاد، ص ٧٣.

(٥٦) عبد القادر بن ياقوت الاهري: الاقطاب القطبية، مقدمة وتصحيح محمد تقي دانتر بزوه، انجمن فلسفة ايران، ١٣٩٩هـ، ص ١٤٤-١٤٥.
(٥٧) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٦٠٨
(٥٨) محمد مهدي النراقي: قرة العيون، مقدمة وتعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني. انتشارات دانشكاه فردوسي، مشهد، ص ٢٤٠.
(٥٩) ومن ذلك ان ابن سينا يقول: "الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها، لكن الحكم في الأول الذي لا ماهية له غير الإنية يشبه ان يكون الوجود حقيقته اذا كان على صفة، التعليقات، ص ٣٦".
(٦٠) الأسفار ج ٦، ص ٥٨-٦٠. وج ١، ص ١٣٢.
(٦١) الأسفار، ج ٦، ص ص ٢٧٠-٢٧٢.
(٦٢) السهروردي، شهاب الدين، "هياكل النور"، تحقيق محمد أبو ريان، بيروت، ص٩٢.
(٦٣) حيدر الآملي: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مع تصحيح ومقدمة كل من هنري كوربان وعثمان اسماعيل يحيى، طبع شركت انتشارات علمي وفرهنكي، ايران، طبعة ثانية، ١٣٦٨هـ، ص ٥٤.
(٦٤) الشواهد الربوبية، ص ١٤.
(٦٥) الشواهد الربوبية، ص ١٤.
(٦٦) المبدأ والمعاد لصدر المتالهين، ص ٢٧ـ ٢٩
(٦٧) تأويلنا لما ينقل عن السهروردي جاء على عكس تأويل ما احتمله صدر المتألهين من مذهب السهروردي في علاقة الوجود بالماهية، اذ اعتبر ان ما ذكره في اعتبارية الوجود انما قصد به الوجود العام البديهي التصور وليس الوجود الخاص، أو ان غرضه المباحثة مع المشائين " فانه كثيراً ما يفعل ذلك، ثم يسير إلى ما هو الحق عنده اشارة خفية"الأسفار، ج ١، ص ٤١١".
(٦٨) السهروردي: المشارع والمطارحات، مجموع مصنفات شيخ الاشراق، تحقيق هنري كوربان، تهران ١٣٨٠، ص ٣٩٠ وما بعدها.
(٦٩) المشارع والمطارحات، ص ٣٩٨ـ ٣٩٩.
(٧٠) المشارع والمطارحات، ص ٣٥٢.
(٧١) المشارع والمطارحات، ص ٣٤٨.
(٧٢) راجع : شرح رسالة المشاعر ص ٢٨ـ ٣٢ و ٤١ و ٤٨. كذلك المظاهر الإلهية ص ٤١.
(٧٣) الأسفار، ج ١، ص ٥٦.
(٧٤) الأسفار ج ١ حاشية ص ١٠٦
(٧٥) الأسفار ج ١، ص ٩٦ ، ونهاية الحكمة، ص ٥٢

(٧٦) الأسفار، ج ٧، ص ٨ ٢ ٣.

(٧٧) الأسفار، ج ٦، ص ٨ ٥.

(٧٨) صدر المتألهين الشيرازي: شرح الهداية الأثيرية، طبعة حجرية قديمة ، ٣ ١ ٣ ١هـ، ص ٢ ٢ ٣- ٣ ٢ ٣.

(٧٩) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، نشر مكتبة الشرق الجديد، بغداد، ٠ ٩ ٩ ١م، ص ٥ ١.

(٨٠) المبدأ والمعاد، ص ٧ ٦ـ ٨ ٦. والأسفار، ج ٦، ص ٠ ١ ٢.

(٨١) ابن تيمية: النبوات، دار القلم، بيروت، ص ٠ ٦ .

(٨٢) ابن تيمية: منهاج السنة، طبعة دار الفكر، ج ١، ص ١ ٢ ١ .

(٨٣) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج ١، ص ٤ ١. ورسالة نقد النقود، ص ٣ ٣ ٦. والأسفار، ج ١، ص ٠ ٦ ٢.

(٨٤) الأسفار، ج ١، ص ٩ ٣ـ ٠ ٤ ، ورسالة المسائل القدسية ضمن رسائل فلسفي لصدر المتالهين، ص ٢ ١ و ٢ ١.

(٨٥) الغزالي: تهافت الفلاسفة، دار المعارف، مصر، ط ٥، ص ٧ ٧ ١.

(٨٦) الغزالي: معارج القدس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٩ ٠ ٤ ١هـ ـ ٨ ٨ ٩ ١م، ص ٢ ٦ ١ وما بعدها.

(٨٧) حاشية، ج ٦ ، ص ٣ ١

(٨٨) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص ٦ ٤ .

(٨٩) ابن سينا: النجاة، ص ٥ ٣ ٢

(٩٠) فصلت: ٥٣.

(٩١) فصلت: ٥٣.

(٩٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات"القسمان الثالث والرابع"، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ص ٢ ٨ ٤- ٣ ٨ ٤.

(٩٣) آل عمران ١٨.

(٩٤) التعليقات لابن سينا ، ص ٠ ٧ .

(٩٥) النظرة الدقيقة، ص ٧ ٣.

(٩٦) ظ : الأسفار ، ج ٦ ، ص ٤ ١ـ ٥ ١. وأسرار الآيات ، ص ٦ ٢ـ ٧ ٢. وشرح المشاعر ، ص ٢ ٠ ٢- ٩ ٠ ٢

(٩٧) الأسفار ، ج ٦، ص ٤ ٢ـ ٥ ٢.

(٩٨) الشواهد الربوبية، ص ٧ ٣- ٨ ٣. وشرح رسالة المشاعر، ص ١ ٢ ٢ـ ٧ ٢ ٢.

(٩٩) الشواهد الربوبية، ص ٢ ٥ .

(١٠٠) لاحظ: الأسفار، ج ٧، ص ٨ ٣ ٢. والمظاهر الإلهيـة، ص ٨ ١ـ ٩ ١. والمبدأ والمعاد

لابن سينا، ص ٢٠ـ ٢١.

(١٠١) حاشية المظاهر الإلهية، ص ١٨.

(١٠٢) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص ٧٢.

(١٠٣) الأسفار، ج ٧ ، ص ٢٣٨.

(١٠٤) لاحظ: المظاهر الإلهية، ص ١٢ ، وشرح الهداية الاثيرية، ص ٩٥

(١٠٥) الشواهد الربوبية، ص ٣٨ـ ٣٩.

(١٠٦) الأسفار، ج ٦، ص ٣٦.

(١٠٧) الأسفار ، ج ٦ ، ص ٢٨٢ .

(١٠٨) المظاهر الإلهية، ص ١٩، كذلك: صدر المتألهين: أسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران، ١٤٠٢هـ، ص ٤٠ .

(١٠٩) صفة الكلام عند صدر المتألهين هي من الصفات الذاتية للحق تعالى «من حيث يخلق الاصوات والحروف في اي موضع كان من الاجسام لافادة ما في قضائه السابق على من يشاء من عباده». مع ان من الواضح ان هذا التحليل للكلام الالهي لا يمكن ردّه كصفة عائدة إلى الذات بقدر ما يعود إلى الفعل ، خاصة انه ينفي الكلام النفسي الذي قالته الاشاعرة «لاحظ المبدأ والمعاد، ص ١٤٥».

(١١٠) كتاب التوحيد من شرح اصول الكافي، باب النهي عن الجسمية.

(١١١) الأسفار، ج ٦، ص ١٤٦ـ ١٤٧ .

(١١٢) لاحظ : المبدأ والمعاد ص ٧٥ . والمظاهر الإلهية ص ٢١- ٢٢. وشرح الهداية الاثيرية ص ٢٩٥ .

(١١٣) أسرار الآيات، ص ٤٤.

(١١٤) ويبدو لهذا عدها العلامة الطباطبائي من صفات الفعل لا الذات، كما في نهاية الحكمة، ص ٧٢٨.

(١١٥) لاحظ: المبدأ والمعاد، ص ١٤٧. ايضاً: المظاهر الإلهية، ص ٢١ و ٢٢. وشرح الهداية الاثيرية، ص ٢٩٥ .

(١١٦) لاحظ: المظاهر الإلهية ص ٢١. وشرح الهداية الاثيرية ص ٢٩٥ .

(١١٧) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج ١، ص ٤٥.

(١١٨) الأسفار ج ١ ص ٤١٨- ٤١٩.

(١١٩) إيقاظ النائمين ، ص ٣١ .

(١٢٠) الأسفار ، ج ٦ ، ص ٢٨٢ .

(١٢١) مفاتيح الغيب، ص ٣٢٦. وكذلك الأسفار، ج ١، ص ٢٦٢.

(١٢٢) مفاتيح الغيب ، ص ٣٣٥ .

(١٢٣) حيدر الآملي: أسرار الشريعة ، ص ١٦ .

(١٢٤) أسرار الشريعة، ص ١٢ـ ١٤.
(١٢٥) نقد النقود، مصدر سابق، ص ٦٨٣.
(١٢٦) ان اصطلاح الفيض الاقدس والفيض المقدس هو اصطلاح صوفي يقابل اصطلاح الماهية والوجود للممكنات لدى الفلاسفة. فالفيض الاقدس والمعبر عنه بالأعيان الثابتة له نحو من الوجود الباطن والسابق على نظيره الظاهر، ويطلق عليه أيضا بالتجلي الأول، مثلما يطلق على الفيض المقدس بالتجلي الثاني.
(١٢٧) نقد النقود، مصدر سابق، ص ٦٨٣.
(١٢٨) الأسفار، ج ٦، ص ٢٦١- ٢٦٢.
(١٢٩) الأسفار، ج ٢، ص ٢٨٨ـ ٢٨٩.
(١٣٠) النحل: ٤٠.
(١٣١) إيقاظ النائمين، ص ٣٠.
(١٣٢) مطلع خصوص الكلم، ج ١، ص ٢٤٤.
(١٣٣) مطلع خصوص الكلم، ج ١، ص ٢٣١. ومفاتيح الغيب، ص ٢٣١.
(١٣٤) مفاتيح الغيب، ص ٢٣١ـ ٢٣٢.
(١٣٥) مفاتيح الغيب، ص ٢٠٦.
(١٣٦) نقد النقود، مصدر سابق، ص ٦٨٠.
(١٣٧) جامع الأسرار، ص ٢٦٢. وتفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج ٦، ص ١٦٤.
(١٣٨) الانعام: ١.
(١٣٩) لاحظ : اصل الأصول، ص ٦٢. وكلمات مكنونة ، ص ١٥ .
(١٤٠) كتاب نسخة الحق، ضمن رسائل ابن عربي" ١"، ص ٢٦٨.
(١٤١) انظر حاشية الاشتياني لأصل الأصول، ص ١٥٢ .
(١٤٢) الأنعام: ١.
(١٤٣) لاحظ حاشية الاشتياني لأصل الأصول، ص ٦٤ .
(١٤٤) شرح الفصوص، ص ٤١٢.
(١٤٥) الفصوص والتعليقات عليه ج ١، ص ٨٢.
(١٤٦) مطلع خصوص الكلم، ج ١، ص ٣٧٧.
(١٤٧) نصير الدين الطوسي: تلخيص المحصل، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد ، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص ٩٦.
(١٤٨) شرح رسالة المشاعر، ص ١٥٢- ١٥٣ . كذلك بعض رسائل ابن سينا في: ارسطو عند العرب لبدوي، ص ١٤٢.
(١٤٩) الهيات الشفاء ، ص ٢٧٦ . كذلك الأسفار ، ج ٢ ، ص ١٨٨- ١٨٩ .

(١٥٠) شرح رسالة المشاعر ، ص ٢ ٥ ١- ٣ ٥ ١ .

(١٥١) الشواهد الربوبية، ص ٧، نشر دانشكاهي بإيران، طبعة ثانية. انظر كتابه الآخر: المبدأ والمعاد، ص ٤ ٩ ١، نشر انجمن حكمت وفلسفة إيران، ٦ ٧ ٩ ١.

(١٥٢) قرة العيون، ص ٦ ٣ ٢- ٧ ٢ ٢.

(١٥٣) قرة العيون، ص ٧ ٠ ٢ .

(١٥٤) المظاهر الإلهية ، ص ٥ ١ .

(١٥٥) صدر المتألهين: كتاب المشاعر، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط ١، ٠ ٢ ٤ ١هـ - ٠ ٠ ٠ ٢م، ص ٩ ٥.

(١٥٦) تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج ٢، ص ٢ ١- ٣ ١.

(١٥٧) الجندي: شرح فصوص الحكم، ص ٠ ٩ ١- ١ ٩ ١.

(١٥٨) شرح الفصوص، ص ٣ ٨ ٢.

(١٥٩) الكيلاني:رسالة تحفه، ضمن رسائل فلسفي، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران، تعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، ص ١ ٦ ١ وحاشيتها .

(١٦٠) تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج ٢، ص ٢ ١.

(١٦١) إيقاظ النائمين، ص ٦.

(١٦٢) الأجوبة الغزالية في المسائل الآخروية، ضمن رسائل الإمام الغزالي « ٤ »، ص ٠ ٢ ١.

(١٦٣) إيقاظ النائمين، ص ٧ و ٩. كذلك: النظرة الدقيقة، ص ٣ـ ٤.

(١٦٤) رسالة تحفه، ص ٣ ٣ ١ـ ٤ ٣ ١.

(١٦٥) قرة العيون، ص ٢ ٢ ١ـ ٣ ٢ ١.

(١٦٦) تفسير صدر المتألهين، ج ٤، ص ٨ ٤ ٣ـ ٩ ٤ ٣.

(١٦٧) تحفه، ص ٣ ٦ ١- ٤ ٦ ١ .

(١٦٨) لاحظ حاشية تحفه، ص ٤ ٦ ١ .

(١٦٩) الفيض الكاشاني: اصول المعارف، نشر دانشكده الهيات، مشهد، ص ٨.

(١٧٠) تحفه، ص ١ ٦ ١ .

(١٧١) لاحظ الأسفار، ج ٦، ص ١ ٦ .

(١٧٢) عبد الرحمن الجامي: الدرة الفاخرة، مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشكاه مك كيل، (١٧٣) شعبة طهران، ٠ ٨ ٩ ١م، ص ١ ١ـ ٢ ١ .

(١٧٤) الأسفار، ج ٢، ص١٦٢.

(١٧٥) شرح رسالة المشاعر، ص ٨ ٤ ١- ٩ ٤ ١.

العلية والحرية في فلسفتي ملا صدرا والصدر

محسن الأراكي

تعريب: محمد حسن زراقط

تُعَدُّ العلاقة بين العلية وحرية الاختيار الإنساني واحدةً من أقدم المسائل الفلسفية التي حظيت باهتمام كبار الفلاسفة، مع البدايات المبكرة للتفكير الفلسفي. ولم ينحصر البحث فيها في عصر محدد من عصور الفلسفة، بل كانت مورداً للنزاع ومحطاً لآراء متعددة مختلفة، ونظرياتٍ تباينت مقتضياتها في كثير من الأحيان.

ويكتسب هذا المبحث أهميته من أمرين:

الأول: هو عمق المسائل الفلسفية المتعلقة بالحرية والعلية.

الثاني: الصلات القائمة بين هاتين المقولتين وبين النظام الفكري والعملي.

ولا يخفى تأثير النتائج التي تختار في هذا البحث على عدد من المسائل الفلسفية، والكلامية، وكثير من قضايا العلوم الإنسانية، كالقانون، والأخلاق، وعلم النفس، وعلم الاجتماع.

قدمت الفلسفة الإسلامية عبر أحد أبرز أقطابها، وهو صدر المتألهين المعروف بـ "صدرا" أعمق الأبحاث حول مسألة: "العلية" وربطها بقضية "الحرية الإنسانية". وهي إلى ذلك من المسائل التي احتدم النزاع حولها في تاريخ الفكر الإنساني بين الفلاسفة والمتكلمين، ولم يهدأ هذا النزاع إلا بعد أن اضمحل علم الكلام التقليدي وأُدغِم في الفلسفة، وذلك بعد بزوغ فجر الحكمة المتعالية الصدرائية؛ حيث تفرد هذا التيار بميدان الفكرفي فترة ليست بالطويلة حيث لم يبق له منافس يجادل أو يناقش.

إلا أن هذه السيادة وذاك التفرد لم يعمران طويلاً: وذلك لبروز علم أصول الفقه في ساحة الفكر الإماميّ وتطوره السريع، ما جعله يأخذ زمام المبادرة، ويحل محل علم الكلام بوصفه منافسا لتيار الحكمة المتعالية في النزاع الفكري مع الفلسفة. وهكذا أخذت الخلافات القديمة بين علم الكلام والفلسفة شكلاً جديداً. وأدى ذلك إلى تبلور اتجاه جديد أنهى تفرد الفلسفة الصدرائية، يمكن تسميته بـ "مدرسة الأصوليين الجدد".

ورغم إمكانية تصنيف الآخوند ملا كاظم الخراساني في عداد ممثلي"مدرسة الأصوليين الجدد"؛ إلا أنه دافع، بشدة، عن مباني الفلسفة الصدرائية وأصولها؛ والدليل على ذلك اختياره الحل الصدرائي لشرح طبيعة العلاقة بين العلية والحرية. بينما نلاحظ أن تلميذه المحقق الميرزا النائيني، أخذ موقفاً مختلفاً عن موقف أستاذه وانتقد نظريات الفلسفة الصدرائية، في هذا المجال، واختار طريقاً آخر لحل إشكاليات العلاقة بين المقولتين سالفتي الذكر (العلية والحرية).

ويمكن عدُّ الميرزا النائيني مبدعاً لمنهج جديد لحل إشكالية العلاقة بين العلية والحرية. ورغم أنه لم يفضِ إلى طرح نظرية متكاملة، إلا أنه مهَّد الطريق لولادة نظرية جديدة ومتكاملة، طُرِحَت بواسطة العالم المعاصر والفيلسوف الكبير السيد محمد باقر الصدر(رض)؛ عرفت بنظرية السلطنة.

وسوف نحاول في هذه المقالة بيان نظرية ملا صدرا في العلاقة بين الحرية والعلية والتي سوف نعبر عنها بـ "نظرية الوجوب"، ونظرية السيد الصدر التي سوف نطلق عليها: "نظرية السلطنة"، على أن نراعي جانب الاختصار بما يتناسب مع حجم المقالة.

١- **نظرية الوجوب:**

يبدو لي أن أشير، قبل الشروع في شرح هذه النظرية، إلى وجه استخدام هذا الاسم للتعبير عن هذه النظرية وهو أن العلاقة بين العلة والمعلول على ضوء هذه النظرية ليست علاقة وجود فحسب، بل علاقة وجوب أيضاً: بمعنى أن العلة تضفي على المعلول الوجوب مضافاً إلى الوجود.

ولا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة، حول العلل جميعاً، من جهة، وبين الفلاسفة والأصوليين الجدد، في خصوص الفاعل الإرادي، من جهة أخرى، لا خلاف بينهم حول إفاضة العلة للوجود، بل انصب الخلاف الأساس على إفاضتها للوجوب أيضاً، وعلى ضوء نظرية الوجوب يكون المعلول مديناً للعلة في كل من وجوده ووجوبه.

في حال أن المتكلمين القدماء يحصرون ما تفيضه العلة (عموماً) بالوجود. وعلى طريقتهم، سار الأصوليون الجدد في خصوص الفاعل الإرادي، وينكرون جميعاً إفاضة العلة للوجوب.

ولا تسمح طبيعة هذه المقالة بالخوض في شرح نظرية الوجوب من جميع جهاتها وحيثياتها والبحث عن جذورها الفلسفية؛ لذا سوف نركز البحث حول مطالب ثلاثة، هي:

١- شرح نظرية الوجوب عند ملا صدرا.

٢- توضيح فرضية التعارض بين العلية والحرية.

٣- الحل الفلسفي لهذا التعارض عند ملا صدرا.

المطلب الأول:

شرح نظرية الوجوب

تمثّل الماهيات - على ضوء نظرية أصالة الوجود- اعتبارات ذهنية، والتحقق الواقعي هو للوجود وحده. وبعبارة أخرى: إن ما يحكي عن عالم الخارج _ من بين المفاهيم جميعاً- وله الأصالة خارج الذهن هو الوجود وحده. بناءً على ذلك، يتبين أن المفتاح الأصلي لمعرفة القوانين والقواعد الكلية والحاكمة على عالم الوجود هو الأصل الكلي المعبر عنه بأصالة الوجود، وعليه أيضاً، تبتني المعرفة الفلسفية لهذا العالم، ومن هذا الأصل، أيضاً، ينبغي اشتقاق القواعد الفلسفية الكلية الحاكمة على الوجود.

وأهم الأصول والقواعد الفلسفية التي تتفرع من قاعدة أصالة الوجود، وبالتالي

تشكل البنية الكلية للفلسفة الصدرائية، هي:

أ- التشكيك في الوجود:

يرجع التفاوت الذي ندركه بين مفردات عالم الوجود إلى الوجود وحده دون غيره، وعليه، "ما به الاشتراك" بين الموجودات هو الوجود، و"ما به الامتياز" هو الوجود أيضاً.

ويتضح بناء على ما تقدم أن حقيقة الوجود قابلة للتعدد، ولكونها ذات مراتب تختلف كل مرتبة منها عن الأخريات بالرتبة؛ أي بالشدة والضعف، والتقيد والإطلاق.

والمقصود بالاختلاف في الشدة والضعف هو أن بعض مراتب الوجود ضعيفة ومتعلقة ومحتاجة، وبعضها الآخر مستغنٍ ومستقل. وتتحدد المراتب الوجودية على أساس درجات الاحتياج والتعلق.

وأرفع مراتب الوجود هي مرتبة الوجود المستقل بالذات والمستغني المطلق الذي هو الواجب بالذات، والذي لا يحتاج في وجوده إلى أي شرط، ولا يتقيد وجوده بأي قيد؛ أي الذي كل ماله من الوجود فعلي تام الفعلية، وهو الحلقة الأولى في سلسلة الموجودات. وما سائر المراتب الأخرى إلا تجليات ومظاهر لوجود الواجب محتاجة إليه بشكل كامل، والموجود الأول الصادر عن الواجب، رغم احتياجه إليه إلا أنه مستغن عن المراتب اللاحقة له؛ ولهذا كان بالقياس إليها فعلياً وغير مقيدٍ بها، والمراتب اللاحقة بدورها محتاجة إلى الواجب وإلى الصادر الأول أيضاً؛ حيث إنه هو الواسطة في فيض الوجود عليها، وهكذا كل مرتبة من المراتب محتاجة إلى المراتب السابقة، مستغنية عن المراتب اللاحقة إلى أن يصل الأمر إلى أدنى مراتب الوجود وهي مرتبة الوجود بالقوة.

وعليه، تبدأ سلسلة الموجودات بوجود فعلي تام الفعلية من جميع الجهات، وتنتهي بموجودٍ لا حظَّ له من الوجود إلا أنه موجود بالقوة.

يقول ملا صدرا في كتاب "المبدأ والمعاد": "والوجودات في ذاتها لا تختلف إلا بالشدة والضعف، والكمال والنقص، والتقدم والتأخر، وتختلف بالعرض بتلك المعاني التابعة للوجودات وهي ماهياتها المختلفة"(١).

ويقول في مبحث القوة والفعل من كتاب "الأسفار": "إن قابل الحركة أمر بالقوة، إما من هذه الجهة، وإما من كل جهة، ولا محالة تنتهي جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كل وجه دفعاً للتسلسل أو الدور، كما أن جهات القوة ترجع إلى أمر بالقوة من كل وجه إلا كونه بالقوة؛ لأن القوة قد حصلت فيه بالفعل، وبذلك يمتاز عن العدم المطلق. فثبت أن في الوجود طرفين:

أحدهما: الحق الأول والوجود البحت، جل ذكره.

والآخر: الهيولى الأولى.

والأول خير محض، وهذه شر لا خيرية فيه إلا بالعرض: ولكونها قوة جميع الموجودات تكون خيراً بالعرض، بخلاف العدم، فإنه شر محض"[٢].

ب- الوجود المستقل والوجود الرابط:

لقد اتضح مما تقدم، سابقاً، أن التفاوت والاختلاف بين موجودات عالم الوجود تفاوت رتبي يبدأ بالواجب، وينتهي بالوجود بالقوة. وبالتأمل في هذه المراتب المتعددة لحقيقة الوجود، يتبين أن حقيقة وجود سائر مراتب الوجود، سوى الوجود الواجب، هي عين الربط والتعلق والانتساب إلى الواجب بالذات.

وبناء عليه، فإن عالم الوجود عبارة عن وجود واحد مستقل هو الواجب بالذات، وسائر مراتب الوجود هي تجليات لوجوده، ومن شؤونه ومتعلقاته، وليس لها بقطع النظر عن الواجب أي حظ من الوجود، بل إن وجودها هو عين الربط والتعلق والاحتياج. ومخطىء من ينظر إلى ما سوى الواجب من مراتب الوجود على أنها موجودات تملك حقيقة غير حقيقة الربط والتعلق، ومثل هذا الشخص لا يعرف حقيقة الوجود، ولا يفهم أصالة الوجود حق فهمها.

الموجود الذي يستحق الوجود بذاته هو الواجب بالذات، وهو عين حقيقة الوجود، ومنه يترشح الوجود على سائر الموجودات وهذا الترشح هو "أمره"، وهذا الوجود الإضافي الأمري واحد؛ من حيث إنه منطلق من ذات الواحد الأوحد: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾[٣] . وهو ذو مراتب متعددة؛ من حيث إن فيض الواجب لا يتناهى، وهذه المراتب متعلقة مرتبطة كل واحدة منها بالمرتبة الأعلى، والكل وجوده عين ارتباطه وتعلقه بالواجب الواحد.

يقول ملا صدرا في معرض تقريره لبرهان الصديقين:

"قد بزغ نور الحق من أفق هذا البيان الذي قرع سمعك، أيها الطالب- من أن حقيقة الوجود- لكونها أمراً بسيطاً غير ذي ماهية، ولا ذي مقوِّم أو محدِّد- هي عين الواجب المقتضية للكمال الأتم الذي لا نهاية له شدةً؛ إذ كل مرتبة أخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة، ليست صرف حقيقة الوجود" [٤].

ويقول في محل آخر: "المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً، ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً، من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني، كما

آن العلة المفيضة على الإطلاق إنما كونها أصلاً ومبدأ ومصموداً إليه وملحوقاً ومتبوعاً هو عين ذاته، فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدماً عن شوب كثرة، ونقصان، وإمكان، وقصور، وخفاء، بريء الذات عن تعلق أمر زائد حال أو محل خارج أو داخل. ثبت أنه بذاته فياض وبحقيقته ساطع، وبهويته منور السموات والأرض وبوجوده منشيء لعالم الخلق والأمر. تبيَّن وتحقَّق أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً سنخاً فارداً هو الحقيقة، والباقي شؤونه وهو الذات، وغيره وأسماؤه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته"(٥).

ج- العلة والمعلول:

يتبين مما تقدم ما هو المراد من مفاهيم: العلية، العلة، المعلول.

- فالعلة هي الوجود المستقل المستغني عن معلوله، وهي المفيضة للوجود عليه.
- والمعلول هو الوجود الذي ليس سوى الارتباط والعلق بالعلة، وهذا الارتباط هو شخصيته وهويته ولا هوية له غير ذلك.
- والعلية ليست أمراً مستقلاً عن ذات العلة والمعلول، فحيثية الإيجاد والتأثير في العلة هي العلية، وحيثية القبول والتأثر لما تفيضه عليه العلة في المعلول.

عندما نتحدث عن العلة والمعلول يمكن أن نحلل هذه المجموعة إلى مفاهيم ثلاثة:

١- العلة أي الموجِد.

٢- المعلول أي الموجَد.

٣- العلية أي الإيجاد.

والانفكاك بين هذه المفاهيم الثلاثة لا يتم إلا على مستوى الافتراض والمجاز لما بينها من الترابط والعلاقة: بحيث لا يمكن انفكاكها حتى في الذهن وعالم التحليل العقلي...

يقول ملا صدرا: "فالمعلول بالذات أمر بسيط كالعلة، وذلك عند تجريد الالتفات إليهما فقط، فإنا إذا جرَّدنا العلة عن كل ما لا يدخل في عليتها وتأثيرها؛ أي كونها بما هي علة ومؤثِّرة، وجرَّدنا المعلول عن سائر ما لا يدخل في قوام معلوليَّتها، ظهر لنا أنَّ كل علة علةٌ بذاتها وحقيقتها، وكل معلولٍ معلولٌ بذاته وحقيقته. فإذا كان هذا هكذا، يتبين ويتحقق أن هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة إياه، حتى يكون للعقل آن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدها... فإذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً،

ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً، من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني. كما أن العلة المفيضة على الإطلاق إنما كونها أصلاً ومبدأ، أو مصموداً إليه، ملحوقاً به، ومتبوعاً هو عين ذاته"(٦).

يُستنتج من الشرح المتقدم لعلاقة العلية مجموعة من النتائج القطعية التي يعد نفي أي واحدة منها، نفياً لقانون العلية من أساسه، والأصل الأول في هذه المجموعة هو أصل: "إيجاب المعلول"، أو بعبارة أخرى، علاقة الوجوب والضرورة بين العلة والمعلول.

يقول ملا صدرا: "لما تُيُقّن أن كل ممكن ما لم يترجّح وجوده بغيره لم يوجد، وما لم يترجّح عدمه كذلك لا ينعدم، فلا بد له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه، فالآن نقول: إن ذلك السبب المرجّح ما لم يبلغ ترجيحه إلى حدّ الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجحاً. فالأولوية الخارجة غير الواصلة الى حدّ الوجوب بسبب الغير غير كافية، كما ظنّه أكثر المتكلمين، فما دام الممكن في حدود الإمكان لم يتحقق وجوده، أليس إذا لم يصل إلى حد الوجوب بسبب الغير، يجوز وجوده ويجوز عدمه، فلا يتعين بعد التخصيص بأحدهما دون الآخر، فيعود طلب المخصّص والمرجح جذعاً"(٧).

يتضح من هذا النص أنَّ صدر المتألهين يعتقد بالترابط بين قانون العلية وبين أصل الإيجاب، وأن إنكار الأخير يساوي إنكار قانون العلية؛ وذلك لأن أساس العلية يكمن في احتياج المعلول إلى علة تُخرِجه من حالة تساوي نسبته إلى الوجود والعدم الأمر اللازم لإمكانه، وما لم توجِبْ العلَّة وجودَه لا يخرج عن حالة التساوي.

ويضاف إلى الأصل السابق أصولٌ أخرى تستخرج من قانون العلية هي: امتناع انفكاك المعلول عن العلة، ولزوم السنخية بينهما حيث الحقيقة النوعية. ويكتسب استنتاج هذه الأصول وضوحاً أكبر، في ضوء القول بأصالة الوجود، ويكفي أدنى تأمل في حقيقة نظرية أصالة الوجود ليستنتج ثبوت علاقة الوجوب بين العلة والمعلول. فبناءً على أصالة الوجوب، تكون الضرورة والوجوب لازماً لا ينفك عن الوجود وسائر شؤونه وتعلقاته، وذات علة العلل وكل ما يصدر عنها عين الوجود ووجوب الوجود، وليس في العالم حقيقة سوى الوجود، وعالم الوجود إما عين حقيقة الوجود، وذلك واجب الوجود القائم بالذات وهو علة العلل، وإما وجود متعلق مرتبط يمثل ارتباطه بالقائم بالذات عينَ وجوده.

وكما أن تعلق الممكن ومعلوليته عين ذاته، كذلك علية الواجب وفياضيته عين ذاته أيضاً. إذاً وجوب وجود المعلول عين ذاته من جهة وعين ذات العلة من جهة أخرى. بناء على هذا كله، يتبين أن حقيقة العلة تقتضي صدور المعلول عنها بالضرورة، وكذلك

تقتضي حقيقة المعلول القيام بالعلة على وجه الضرورة أيضاً، وهذا هو أصل علاقة الوجوب بين العلة والمعلول.

وتعد مسألة "مناط الاحتياج إلى العلة" واحدة من المسائل الفلسفية المهمة المتفرعة من قانون العلية، وهذه المسألة من مختصات الفلسفة الإسلامية وأرقى مباحثها. وهي من مواطن الاختلاف بين المتكلمين والفلاسفة؛ حيث يعتقد المتكلمون بأن الحدوث هو ملاك حاجة المعلول إلى العلة؛ وذلك لأن وجود الشيء مسبوق بالعدم فيحتاج إلى علة تخرجه من دائرة العدم إلى ساحة الوجود.

وقد رد الفلاسفة المسلمون قبل صدر المتألهين أدلة المتكلمين بأدلة متقنة وأثبتوا أن الحدوث لا يمكن أن يكون هو ملاك الحاجة إلى العلة؛ وذلك لأننا نستطيع تصور موجود قديم زماني وفي الوقت عينه يكون محتاجاً إلى علة منذ وجوده الأزلي.

ويرى الفلاسفة قبل ملا صدرا أن ملاك الاحتياج إلى العلة هو الإمكان. وبعبارة أخرى: عندما لا يكون الشيء بحد ذاته ضروري الوجود ولا ضروري العدم، أو فقل: عندما تتساوى نسبته - بذاته - إلى الوجود والعدم، عندها يكون بحاجة إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود.

والنتيجة المنطقية لهذه النظرية هي علاقة الضرورة والإيجاب بين العلة والمعلول؛ ولذلك يقال: إن علة الحاجة إلى العلة هي كون الشيء غير ضروري الوجود ولا ضروري العدم، وما تقدمه علة الوجود إلى المعلول هو ضرورة الوجود وكذلك علة العدم.

هذا، ويؤمن صدر المتألهين بنقص هذه النظرية، وهذا ما كشفه في أبحاثه العالية وتحقيقاته؛ حيث يعتقد بأن هذا الأسلوب من البحث حول العلاقة بين العلة والمعلول يتناسب مع عالم الماهيات، وقد أثبت أن كون الإمكان هو علة الحاجة إلى العلة يصح عندما نقايس بين ماهية الشيء وبين الوجود والعدم؛ وذلك على أساس ما تقدم من أنه عندما لا تكون الماهية ضرورية الوجود أو العدم، فإنها تحتاج إلى علة تفيض عليها إحدى الضرورتين.

ولكن بناء على نظرية أصالة الوجود واعتبارية الماهية، ما يصدر عن العلة هو وجود المعلول، وهو- أي الوجود- لا تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم ليصح كلام الفلاسفة المتقدمين. وعليه، ليس ملاك الاحتياج هو تساوي نسبة المعلول إلى الوجود والعدم، أو إمكانه ولا ضرورة وجوده وعدمه، بل الملاك هو فقره الوجودي. وبعبارة أخرى: الملاك هو عدم استقلاله في الوجود، وكون وجوده رابطياً. وبالتأمل في حقيقة المعلول يتضح لنا أن وجوده متعلق ومرتبط بالغير، وغير مستقل بذاته، وهذا هو ما يجعله محتاجاً إلى

العلة. ومن هنا كانت الحاجة إلى العلة عين المعلول ومتحدة بوجوده.

وصفوة القول: إن كون الوجود رابطياً ومتعلقاً هو الذي ينتج علاقة الضرورة بين العلة والمعلول، وبناءً على هذا التحليل الفلسفي يثبت أن ذات المعلول أثر ونتيجة لا تنفك عن العلة، وامتناع الانفكاك هذا، هو عبارة أخرى عن وجوب المعلول بواسطة العلة.

المطلب الثاني:

توضيح فرضية التضاد بين نظرية الوجوب والحرية:

يعتقد المتكلمون القدماء والأصوليون الجدد ـ الخصوم المعارضون لنظرية الوجوب- بأن نظرية الوجوب تتعارض مع مبدأ الحرية في الفاعل الإرادي، ولو قبلوا هذه النظرية في مورد العلل غير الإرادية، لا يقبلونها في الفاعل الإرادي لما يرون من التنافي بينها وبين حرية الإرادة واختيار الفاعل، الأمر الذي يثبته الوجدان، ومن هنا فلا بد من الحكم ببطلان كل ما ينافيه.

ولتوضيح هذه الفرضية؛ أي فرضية التعارض بين الوجوب والحرية، لا بد من توضيح طرفي التضاد:

١- العلية:

لا يبدو في الأمر أي تضاد أو تنافٍ بين العلية والحرية، فيما لو قصرنا النظر إلى حاجة المعلول إلى العلة في الوجود، وعرَّفنا المعلول بأنه هو الشيء الذي يحتاج في وجوده إلى موجدٍ (علة)؛ وذلك لأنه يمكن أن نتصور ابتداءً، توقف وجود شيء على شيء آخر، من دون أن يكون بينهما علاقة ضرورة ووجوب بمعنى أن العلة رغم إيجادها للمعلول إلا أن نسبتها إلى وجوده وعدمه سيان، وكذلك المعلول رغم أنه يستمد وجوده من العلة إلا أنه مع ذلك يبقى ممكن الوجود والعدم ولا يصبح ضرورياً. هذا التصور لطبيعة العلاقة بين العلة والمعلول مطابق للطرح الذي يقدمه المتكلمون القدماء والأصوليون الجدد. وعليه لا يبدو أي تعارض بين الحرية والعلية.

وأما حسب التصور الذي يقدمه الفلاسفة عن علاقة العلية، فلا يمكن حصر العلاقة بين العلة والمعلول بالعلاقة الوجودية المحضة، بل لا يمكن، على ضوء هذه النظرية، التفكيك بين وجود المعلول ووجوبه، ولا يتسنى للعلة أن تفيض الوجود على المعلول من دون أن تسقط علية الوجوب أيضاً؛ وذلك لأن وجود المعلول دون وجوبه يندرج تحت قاعدة: استحالة الترجيح من دون مرجح، وهذه القاعدة الأخيرة هي الأساس الذي يرتكز عليه قانون العلية.

ومركز التضاد بين العلية والحرية والاختيار هو وجوب صدور المعلول عن علة، حيث يقال: إنه ما دام وجود المعلول مسبوقاً بالوجوب فلا مجال لحرية الإرادة التي لا تجتمع مع الوجوب. وبعبارة أخرى: الاختيار أو حرية الإرادة يُتَصَوَّر، فقط، في حالة بقاء المعلول على إمكانه. وأما الوجوب، فهو بمعنى الجبر وعدم الإختيار.

٢- الاختيار وحرية الإرادة:

تتدخل في تحقق الفعل الاختياري عناصر ثلاثة، هي:

١- مقدمات إرادة الفعل.

٢- إرادة الفعل.

٣- ذات الفعل.

وتوجد بين مجموعة العناصر هذه نسبتان أو علاقتان الأولى هي علاقة مقدمات إرادة الفعل بإرادة الفعل، والأخرى هي علاقة إرادة الفعل بالفعل نفسه.

يُتصوَّر عادةً أنه عندما تتوفر العوامل المؤثرة في وجود الفعل يصبح وجوده ضرورياً وحتمياً بمجرد أن تتعلق إرادة الفاعل بالفعل. بناءً عليه تكون العلاقة بين إرادة الفعل والفعل نفسه علاقة ضرورة ووجوب.

ووجود هذه العلاقة الحتمية بين الفعل والإرادة ليس منسجماً مع حرية الإرادة فحسب، بل لا تتحقق الإرادة من دونها؛ وذلك لأنه لو لم يوجد المعلول عند إرادة الفاعل وجوده في حال توفر العوامل الدخيلة في وجوده لكان معنى ذلك سلب اختيار الفاعل وقدرته على الفعل والتأثير.

وبناءً على هذا يتضح أن النزاع بين الفلاسفة من جهة، والأصوليين الجدد وبعض المتكلمين من جهة أخرى، ينصبُّ على العلاقة الأولى؛ أي العلاقة بين مقدمات إرادة الفعل وإرادة صدوره من الفاعل المختار.

يعتقد الأصوليون الجدد وبعض قدماء المتكلمين، بأن الاختيار ينتفي ويحل محله الجبر عندما تتحقق علاقة الضرورة والوجوب بين إرادة الفعل ومقدمات هذه الإرادة.

وعلى أية حال يمكن تصور النزاع بين الفلاسفة ومخالفيهم (حول علاقة الوجوب بين العلة والمعلول) على مستويين:

١- مستوى العلاقة بين ذات الفعل وإرادة الفاعل.

٢- مستوى إرادة الفاعل ومقدمات وجود هذه الإرادة.

يعتقد الميرزا النائيني (ت ١٣٥٥هـ) من الأصوليين الجدد أن العناصر الأصلية للفعل الارادي هي أربعة.

١- مقدمات الإرادة.

٢- الإرادة.

٣- الاختيار.

٤- ذات الفعل.

وقد فسر الاختيار بأنه هجوم النفس[٨] نحو الفعل ، وميَّز بينه وبين الإرادة، وعدَّه نتيجة لها. ويرى الميرزا النائيني أن العنصرين الأولين؛ أي الإرادة ومقدماتها ليسا اختياريين بل خاضعين لعلاقة الضرورة والإيجاب العلِّي. وأما العنصر الثالث، أي الاختيار، فهو خارج إطار علاقة الإيجاب، وهو أساس توصيف الفعل الإرادي بكونه اختيارياً[٩]. وأما الفلاسفة المسلمون وبخاصة صدر المتألهين فإنهم يرون أن طبيعة علاقة العليَّة تقتضي الإيجاب والضرورة سواء في ذلك علاقة الفعل بمقدماته (الإرادة والاختيار)، أم علاقة الإرادة بمقدماتها، ولا مجال للاستثناء في هذا القانون أبداً.

يقول صدر المتألهين: "إن مدار القادرية على كون المشيئة سبباً لصدور الفعل أو الترك، وأن القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وإن وجبت المشيئة وجوباً ذاتياً أو غيرياً وامتنعت اللامشيئة امتناعاً ذاتياً أو غيرياً"[١٠].

وفي مقابل هذه النظرة يرى الأصوليون الجدد أن العلاقة بين الفعل الإرادي ومقدماته لا يمكن أن تكون خاضعة لقانون للضرورة والجبر، وهذه الأخيرة (صفة الضرورة) لا تشمل الأفعال الإرادية ومقدماتها. وعليه فلو توفرت كل مقدمات الفعل الإرادي لا يصبح ضروري الوقوع، بل يبقى على إمكانه، وهذا الإمكان أو صحة صدور الفعل وعدم صدوره وتساوي الطرفين بالنسبة للفاعل الإرادي هو جوهر الاختيار وحرية الإرادة في أفعال الفاعل المختار.

يقول المحقق النائيني (ره):

"فإن قلت: إن الأمر الرابع الذي بَنَيْتَ عليه ثبوت الأمر بين الأمرين ونفي الجبر، وجعلته متوسطاً بين الإرادة وحركة العضلات، هل هو ممكن أم واجب؟، لا سبيل إلى الثاني، وعلى الأوَّل فهل علته التامة اختيارية أو غير اختيارية؟ وعلى الأول يلزم التسلسل، وعلى الثاني يتم مذهب الجبر.

قلنا: لا إشكال في كونه حادثاً وممكناً، إلا أنه نفس الاختيار الذي هو فعل النفس، وهي بذاتها تؤثر في وجوده، فلا يحتاج إلى علة موجبة لا ينفكّ عنها أثرها؛ إذ العلّية بنحو الإيجاب إنما هي في غير الأفعال الاختيارية"[١١].

لقد التفت بعض الأصوليين إلى إشكال في هذا الطرح وحاولوا حله. أما الإشكال

فهو: إن القول ببقاء الفعل على حالة التساوي بين الوجود والعدم _ المعبَّر عنها بالإمكان- بعد تمامية جميع المقدمات المؤثِّرة في وجود الفعل، يلزم منه نفي قدرة الفاعل واختياره؛ وذلك لأنه بناءً على هذا التصور لا تكون إرادة الفاعل هي المؤثِّرة في وجود الفعل، ما يخرج وقوع الفعل من دائرة اختياره وسلطنته. وبعبارة أخرى: يترتب على القول بكون الاختيار هو الإمكان ولا ضرورة الوجود والعدم، نفي الاختيار.

وأما الحل الذي اقترحه الأصوليون، فهو: أنهم ميَّزوا بين نوعين من الضرورة:

١- ضرورة ما قبل الاختيار: أي الضرورة التي ينشأ منها الاختيار وبعبارة أخرى: كون علة الاختيار إيجاباً وضرورة.

٢- ضرورة ما بعد الاختيار: أي الضرورة التي تنشأ من الاختيار وهو علتها.

يقول الأصوليون: إن الضرورة التي تتنافى مع الاختيار من الضرورة من النوع الأول، وهذه هي الضرورة التي ننكرها. وأما الضرورة التي تتولد من الاختيار وتكون معلولاً له، فإننا لا نقبلها فحسب، بل نرى لزومها، ونعتقد أن الاختيار لا يتحقق من دونها، وهذا هو مؤدَّى القول المشهور عند الأصوليين "الاضطرار بالاختيار لا ينافي الاختيار".

المطلب الثالث:

الحل الفلسفي لمشكلة التضاد بين إيجاب العلة وحرية الإرادة:

نظرية الوجوب الصدرائية:

يمكن شرح الحل الفلسفي الذي قدمه صدر المتألهين لمشكلة التعارض بين قانون العلية (بناء على الضرورة والايجاب) وبين حرية الإرادة ضمن أمور ثلاثة:

الأمر الأول:

التمييز بين الجبر والوجوب من جهة، وبين الاختيار والإمكان من جهة أخرى؛ حيث تؤمن الفلسفة الصدرائية بأن منتقدي نظرية الوجوب قد خلطوا بين الاختيار والإمكان من جهة، وبين الجبر والوجوب من جهة أخرى. وهذا هو سر اعتقادهم بأن علاقة الوجوب والضرورة بين العلة والمعلول تنتج الجبر للفاعل الإرادي، وإمكان الوجود هو الحل الوحيد المتيسِّر للحفاظ على اختيارية أفعال الفاعل الإرادي.

وهنا، لا بد من الحكم ببطلان نظرية الوجوب لتنافيها مع الاختيار الثابت بالوجدان قبل البرهان. (هذا هو الوهم الذي وقع فيه منتقدو نظرية الوجوب) في حال أن هذا

التصور الخاطىء ناتج من الخلط والاشتباه في تحليل مفهوم الجبر والاختيار، والإمكان والوجوب.

فالوجوب لا يُلازم الجبر ولا يتنافى مع الاختيار، كما أن الإمكان لا يعني الاختيار أبداً ولا تلازم بين اختيارية الفعل وإمكانه. والإمكان والوجوب مفهومان ذهنيان من المعقولات الثانية، ومنتزعان من ملاحظة العلاقة بين الشيء والوجود، في حال أن الاختيار والجبر صفتان واقعيتان من المعقولات الأولية يتصف بهما الفاعل في عالم الخارج وليس في عالم الذهن. وفعل الفاعل الإرادي سواء كان اختيارياً أم لم يكن يوصف بالوجوب؛ وذلك لأن الفاعل الإرادي إذا كان واجباً بالذات يتصف فعله بالوجوب الذاتي، وإذا كان ممكناً بالذات يوصف فعله بالوجوب بالغير: وعليه ليس الاختيار لازماً للإمكان، ولا الجبر لازماً للوجوب.

الأمر الثاني:

إن حقيقة الاختيار والحرية في الفعل عبارة عن انتخابٍ على أساس الرضا والقبول، وعدم فرض الفعل على الفاعل من الخارج من دون رضاه.

وعليه فكل فعل يؤديه الفاعل مع رغبته به بمعنى أن لا يكون مفروضاً عليه من الخارج هو فعل اختياري وناتج عن إرادةٍ حرةٍ. إذاً، ليس ملاك الاختيار هو الإمكان بل ما ذكرنا من الرغبة بالفعل والقيام به على أساس الدوافع الداخلية.

يقول صدر المتألهين:

"إذا كان مبدأ التأثير في شيءٍ علمَ الفاعل وإرادته سواء كان العلم والإرادة أمراً واحداً أو أموراً متعدّدة، وسواءً كانا عين ذات الفاعل كما في الباري تعالى أو غيرها كما في غيره، كان الفاعل مختاراً، وكان صدور الفعل عنه بإرادته وعلمه ورضاه، ولا يقال لمثل هذا لفاعل في العرف العامي ولا الخاصي إنه فاعل غير مختار، وأنَّ فعله صدر عنه بالجبر مع أنه وجب صدور الفعل عنه بالإرادة والعلم"[١٢].

ما تقدم هو معيار اتصاف الفعل الإرادي بوصف الاختيار والحرية، وأما معيار اتصاف الفاعل نفسه بوصف الاختيار فهو صدق هذه القضية في حقه وهي: "إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل".

وصدق هذه القضية على الفاعل الإرادي لا يتوقف على كون الإرادة أو عدم الإرادة (أي المقدم أو التالي في القضية الشرطية) متصفاً بوصف الإمكان لا الوجوب: وذلك لأن وجوب المقدم أو التالي لا يتنافى مع صدق القضية الشرطية.

وبناءً عليه، فلو كانت مشيئة الفاعل واختياره محكومين لقانون الضرورة والإيجاب، وكان تحقق الاختيار أو عدم تحققه واجباً، مع ذلك يصدق وصف المختار على الفاعل.

يؤكد صدر المتألهين عدم صحة تعريف الفاعل المختار بأنه: "من يصح منه الفعل والترك" -كما فعل المتكلمون ويتمسك بالتعريف الآخر وهو: "إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل".

ويقول في هذا المجال:

"إن للقدرة تعريفين مشهورين: أحدهما: "صحة الفعل ومقابله أعني الترك"، وثانيهما "كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل"، والتفسير الأول للمتكلمين، والثاني للفلاسفة"[١٣].

ويقول أيضاً:

"إن مدار القادرية على كون المشيئة سبباً لصدور الفعل أو الترك، وأن القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وإن وجبت المشيئة وجوباً ذاتياً أو غيرياً، وامتنعت اللامشيئة امتناعاً ذاتياً أو غيريا"[١٤].

الأمر الثالث:

كون الفعل اختيارياً هو عبارة عن استناد الفعل إلى اختيار الفاعل، وأما كون الاختيار اختيارياً فهو بنفسه، وبعبارة أخرى: يكون الفعل اختيارياً عندما يتعلق به الاختيار، وأما الأخير فالاختيار ذاتي له.

وعليه، فلا يقبل الاختيار سلب الاختيارية عنه، هذا رغم كون الاختيار تابعاً في وجوده لعلل وأسباب تكون منشأً لوجوبه واتصافه بالضرورة.

وبعبارة أخرى: لا يؤدي وجوب الاختيار المستمد من علته إلى سلب وصف الاختيارية عنه، بل إن إيجاب الاختيار يؤدي إلى إيجاب اختياريته، فالاختيار هو اختيار بالذات، كائنةً ما كانت علّته، وكائن ما كانت طبيعة صدوره عن علته.

وبناءً على هذه الأمور الثلاثة: يتبيّن أنه لا تضاد ولا منافاة بين الحريّة وبين قانون الضرورة والإيجاب الحاكم على علاقة العلية، ففعل الفاعل الإرادي يتصف بالاختيار وبكونه صادراً عن حرية الفاعل الإرادي رغم:

- كون الفعل الصادر عن الفاعل محكوماً لقانون الإيجاب والضرورة.
- رغم كون الفعل ضروري الوجود عند اكتمال مقدماته.
- ورغم كون الإرادة والاختيار ضروريين عند اكتمال المقدمات أيضاً.

نظرية السلطنة:

الميرزا النائيني الذي يمكن عده من المؤسسين لعلم الأصول الجديد هو أول من طرح نظرية السلطنة ودافع عنها بشدة، ويفهم من بعض كلمات الميرزا النائيني أن البذور الأولى لهذه النظرية تمكن ملاحظتها في كلمات الميرزا محمد تقي الأصفهاني صاحب كتاب "هداية المسترشدين" وغيره من الأصوليين[١٥].

وبعد الميرزا النائيني تصدّى السيد محمد باقر الصدر للدفاع عن هذه النظرية ورد الإشكالات الموجهة إليها، وأعاد بناء أسسها، واستخدم مصطلح نظرية السلطنة للتعبير عنها. وسوف نحاول في هذه المقالة عرض أفكار الميرزا النائيني في هذا المجال وبعد ذلك نشرع في بيان أسس نظرية السلطنة.

يفتتح الميرزا طرحه ببيان قاعدتين يعتقد أنهما ثابتتان بالوجدان، وبأنه يثبت صدقهما بأدنى تأمل والتفات، وهاتان القاعدتان هما:

القاعدة الأولى: إن الإرادة في الفاعل المختار صفة إرادية، وعند التأمل في إرادة الإنسان تتكشف لنا هذه الحقيقة جليّة لا لبس فيها: وذلك أننا نلاحظ بالتجربة الوجدانية أن إرادة الفعل تنشأ بشكل قهري غير اختياري إثر تصورنا للفعل وتصديقنا بفائدته؛ أي أن الإرادة نتيجة قهرية وجبرية لتصور الفعل والإيمان بفائدته، يقول الميرزا النائيني: "إن الصفات القائمة بالنفس، من الإرادة والتصور والتصديق كلها غير اختيارية"[١٦].

وبالبرهان ندرك الأمر عينه حول إرادة الله تعالى: وذلك لأن ذات الباري -سبحانه وتعالى- بسيطة غير مركبة وهو منزّه عن كل صفة زائدة. وعليه فالإرادة لا يمكن أن تكون عارضة على الذات الإلهية لتنافيها مع البساطة المشار إليها، ويترتب على ما تقدم أن الإرادة عين الذات، وما هو ذاتي لا يكون اختيارياً.

وقد ورد في تقريرات درس الميرزا النائيني:

"فإن الإرادة التي هي علة تامة لوجود المعلولات عين ذاته، ومن البديهي أن ذاته تعالى وتقدس غير اختيارية له"[١٧].

القاعدة الثانية: إن النفس الإنسانية لها تسلط كامل على أفعالها الإرادية؛ بحيث تقوم بها دون أي مانع. وبعبارة أخرى: إن الإنسان يدرك بوضوح أنه مسلط على أفعاله الإرادية بشكل كامل، ويرى أنه يملك قدرة عقد العزم على القيام بأفعاله.

يقول الميرزا النائيني:

"فإن النفس تامة التأثير في العضلات من دون أن يكون لها مزاحم في سلطانها

وملكها"(١٨).

بعد ذكره لهاتين القاعدتين يستنتج الميرزا: بما أن مقدمات الفعل الإرادي؛ أي تصور الفعل والتصديق بفائدته، وكذلك الإرادة ليست اختيارية. ومن جهة أخرى تشعر النفس بأن لها سلطنة كاملة على أفعالها؛ على ذلك لا بد من وجود عنصر يلعب دور الواسطة، وهو ملاك تسلط النفس على أفعالها، وهو ما يُعبَّر عنه بالاختيار أو الطلب.

وهذا الطلب أو الاختيار هو عمل نفساني يحدث بعد تشكل الإرادة ومقدماتها. وهكذا يثبت النائيني مدعاه ويرى أن هذا هو الحل الوحيد للتخلص من شبهة الجبر التي أثارها الفخر الرازي حيث يقول: "... إن صدور الفعل عن العبد يتوقف على وجود الداعي، والداعي مخلوق لله تعالى دفعاً للتسلسل، وعند حصول الداعي يجب وقوع الفعل..."(١٩).

وجواب هذه الشبهة هو: إن الفعل الإرادي ليس معلولاً للإرادة بل يوجد أمر متوسط بين الفعل والإرادة هو الطلب أو الاختيار... "ولا إشكال في كونه حادثاً وممكناً إلا أنه نفس الاختيار الذي هو فعل النفس وهي بذاتها تؤثر في وجوده فلا يحتاج إلى علة موجبة... نعم لا بد في وجوده من... مرجح يخرجه عن العبثية هو الفائدة الموجودة فيه"(٢٠).

وقد أورد على نظرية الميرزا النائيني، بناءً على ما هو موجود في تقريرات درسه مجموعة من الإشكالات:

١- إن الفرق بين الإرادة والاختيار ليس واضحاً، ولا يتضح للمطلع على نظرية الميرزا ما هي المشكلة التي حلَّها بافتراض عنصر جديد بين الإرادة والفعل هو الاختيار؛ وذلك لأنه إذا أمكن إخراج الاختيار من دائرة الوجوب العلّي، فلماذا لا يقال ذلك في الإرادة نفسها وتنحل المشكلة به؟!

٢- لم يحل الميرزا هذه الإشكالية في مورد أفعال الله _ سبحانه- ؛ وذلك لأن الاختيار ليس أمراً زائداً على ذاته _ تعالى- كما إرادته، وبناءً على ما اعترف به هو نفسه (الميرزا) فإن ذاته وصفاته الذاتية ليست اختيارية، فهل يعتقد الميرزا أن أفعال الله _ سبحانه- ليست اختيارية؟ أولا يتنافى هذا مع اعتقاده الواضح بقدرة الله وإرادته واختياره؟

٣- ما هو حكم عنصر الاختيار في نظرية الميرزا؟ هل هو ممكن أم واجب؟ يبدو من الميرزا أنه لا يقبل وجوبه، بل يصرح بإمكانه، وبالتالي فإنه متساوي النسبة إلى الوجود والعدم؛ وبمقتضى قاعدة امتناع الترجيح بلا مرجح، يحتاج تحقق الاختيار إلى علة

توجبه حتى يوجد، أو توجب عدمه حتى يبقى في دائرة العدم. ولا يُعثر على حل لهذا الإشكال في كلمات الميرزا، ويبدو أنه لا مهرب له منه.

نظرية السلطنة الصدرية:

لقد دعت الإشكالات الموجهة إلى نظرية الميرزا النائيني المرحوم السيد محمد باقر الصدر إلى إعادة صياغة هذه النظرية، وترميم بنائها بطريقة استدلالية جديدة، وكان ذلك على أساس مجموعة من المقدمات تمثل مرتكزات محكمة لرد إشكال لزوم الجبر في فعل الفاعل المختار:

المقدمة الأولى: إن كون الفعل الذي يصدر عن فاعل مختارٍ، متساوي الطرفين حقيقةٌ وجدانيةٌ لا يمكن التشكيك فيها بأي برهان؛ وذلك لأن الفاعل المختار يرى آنه يملك زمام الفعل أو عدم الفعل، حتى بعد اكتمال المقدمات التي يتوقف عليها الفعل، ويشعر أن قرار القيام بالفعل وعدمه بيده، وخاضع لرغبته وإرادته، وهذا الشعور على درجة كبيرة من الوضوح إلى حد لا يدخله شك حتّى ولو أقيمت أقوى البراهين لإثبات خلافه.

المقدمة الثانية: إن القول بضرورة مقدمات الفعل الإرادي ووجوبها يؤدي إلى سلب الاختيار. وماذكره الفلاسفة لتوجيه عدم التنافي بين الوجوب والاختيار، لا يعدو كونه توجيهاً لفظياً. ولا ينحل به التضاد بين حقيقة "الإيجاب" وحقيقة " الاختيار" بدعوى"أن الاختيار رضا الفاعل"، أو بمقولة: "إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل"؛ وذلك لأن صدق هذه القضية الشرطية بنحو القضية الحقيقية لا يثبت اختيارية فعل الفاعل الإرادي. وما يؤمِّن اتصاف الفعل بالاختيار، هو: كون المقدم والتالي في هذه القضية _ أي المشيئة والفعل، وعدم المشيئة وعدم الفعل- غير خاضعين لتأثير عامل إيجابي خارجي: الأمر الذي لا ينسجم مع نظرية الوجوب[٢١].

المقدمة الثالثة: "إن قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد لو كانت (كذا في المرجع) قاعدة قام عليها البرهان فلا معنى للالتزام بالتخصيص: إذ ما يقوم عليه البرهان العقلي لا يقبل التخصيص، ولكن الصحيح أنها... قاعدة وجدانية من المدركات الأولية للعقل... إذن فلا بد من الرجوع في هذه القاعدة إلى الفطرة السليمة مع التخلص من تشويش الاصطلاحات والألفاظ: لنرى ما هو مدى حكم الفطرة والوجدان بهذه

القاعدة"[٢٢].

بعد هذه المقدمات الثلاث ننتقل إلى قاعدة "استحالة الترجيح بلا مرجح" فنلاحظ أن منشأ امتناع الترجيح بلا مرجح، هو أن الإمكان أي تساوي النسبة إلى الوجود والعدم، لا يبرر وجود الممكن. والعقل السليم يحكم بأن الممكن ذاتاً يحتاج إلى ما يتمّم نقصه الذاتي؛ حيث لا يكفي الإمكان وحده للانتقال من ظلمة العدم إلى نور الوجود، وهذا العنصر الإضافي الذي يُوَجِّه وجود الممكن ويبرره هو أحد أمرين:

١- الوجوب بالغير: وذلك أن الممكن عندما يستمد وجوب وجوده من علته يكون قد اكتسب شرط وجوده، وهذا يمثل مبرِّراً كافياً لوجود الممكن بنظر العقل.

٢- سلطنة الفاعل: عندما ينضم إلى ذات الممكن فاعل له سلطنة على أفعاله، فإن وجود مثل هذا الفاعل يُعَدُّ مبرراً كافياً لوجود الفعل عند العقل.

وعليه فإن احتياج الممكن إلى علة، وكون الإمكان لا يعد مبرراً كافياً بنظر العقل لوجود الممكن، أمر مسلم وثابت بالوجدان، والفطرة السليمة خير شاهد على صدقه. وأما دعوى عدم وجود مبرر غير الوجوب فلا دليل عليها من عقل أو فطرة، بل إن العقل والفطرة يشهدان بأن السلطنة الناشئة من العلة كافية لتبرير وجود الفعل الممكن كما يبرره الوجوب المستمد من العلة أيضاً.

وعليه فلو سأل العقل: لماذا وُجِد الممكن؟ وأجيب بأحد جوابين لرضي وسكت، وهذان الجوابان هما:

- إن العلة هي التي أوجبت وجوده.
- إن له علة كاملة السلطنة عليه.

تعريف السلطنة:

لتوضيح المقصود من مفهوم السلطنة، وبيان الفرق بينهما وبين الوجوب والإمكان يقول السيد الشهيد الصدر:

إن المراد من السلطنة عبارة عن صفة وجدانية نشعر بوجودها في وجودنا وندركها بالعلم الحضوري، وإذا أردنا التعبير عنها فنقول: "له أن يفعل وله أن لا يفعل" ... وتشترك السلطنة مع كل من الوجوب والإمكان في نقطة وتختلف عنه في نقطة أخرى.

فهي "تشترك مع الوجوب في الكفاية لوجود شيء بلا حاجة إلى ضم عنصر آخر، وتمتاز عنه بأن صدور الفعل مع الوجوب ضروري، ولكن صدوره مع السلطنة ليس

ضرورياً"؛ لأن الوجوب معناه: "عليه أن يفعل" بينما السلطنة معناها: "له أن يفعل".

ونقطة الاشتراك بينها وبين الإمكان تكمن في أن نسبتها إلى العدم والوجود متساوية، وتختلف عنه في أن الإمكان لا يكفي لتحقق أحد الطرفين، بل يحتاج تحققه إلى مؤونة زائدة. وأما السلطنة فيستحيل فرض الحاجة معها إلى شيء آخر.

بعد اتضاح أن السلطنة يمكن أن تأخذ مكان ضرورة المعلول ووجوبه، وأن تكون مبرراً كافياً لوجود الممكن (الفعل الإرادي)؛ بعد هذا لو رجع أي إنسان إلى ذاته لأدرك بوضوح أن علاقته بأفعاله هي علاقة السلطنة وليس الوجوب، وكذلك نشعر بأن هذه العلاقة تبقى كما هي حتى رغم توفر جميع مقدماته، ولا تتحول أبداً إلى الضرورة والوجوب، بل نشعر، دائماً بأن لنا أن نفعل (السلطنة) وليس علينا (الوجوب) (٢٣).

مقارنة وتقييم:

في عرضنا لطرح الميرزا النائيني وتصوره عن نظرية السلطنة أشرنا إلى الإشكالات الموجهة إليها، ولا أظن أننا بحاجة للإعادة والتكرار. ولا أملك إلا إبداء الإعجاب بما قدمه الأستاذ الكبير السيد الصدر لإعادة بناء هذه النظرية والدفاع عنها، ورغم جمال أسلوب التعبير عن هذه النظرية وإحكام أسسها، إلا أنها ما زالت تواجه مجموعة من الإشكالات التي يبدو أن من الصعب العثور على رد عليها. وصعوبة حل هذه الإشكالات لا تعني بوجه من الوجوه أن النظرية المقابلة، نظرية الوجوب الصدرائية سالمة من سهام النقد والإشكال.

وسوف نحاول بقدر ما تسمح هذه المقالة بيان الإشكالات الواردة على النظريتين (الوجوب والسلطنة)، وعلى ضوء هذه الإشكالات سوف نسعى أيضاً لتقديم تصور منطقي ومقبول حول العلاقة بين العلة والمعلول.

الإشكالات على نظرية السلطنة:

١- **الإشكال الأول**: الذي يقطع الطريق على نظرية السلطنة ويسدها، هو أنه على فرض قبولنا بكلمات الأستاذ الصدر لجهة كون السلطنة كافية لتبرير وجود الممكن كما أن الوجوب كافٍ، إلا أن السؤال الذي يطرح هنا هو هل تكفي السلطنة أيضاً لتبرير عدم الفعل كما تكفي مبرراً لوجوده؟

إذا كانت كافية لعدمه، يلزم من ذلك اجتماع النقيضين: أي يلزم أن يكون الممكن

موجوداً ومعدوماً في آن واحد.

وإذا لم تكن كافية لعدمه، يلزم أن يكون وجوده ضرورياً وامتناع عدمه؛ وذلك لأن عدم كفاية السلطنة للعدم وكفايتها للوجود يعني هدم حالة تساوي النسبة إلى الوجود والعدم في الممكن وخروجه إلى دائرة الوجوب ونفي العدم؛ وذلك الوجود له ما يبرره وهو السلطنة، وأما العدم فليس له ما يبرره، وبالتالي ضروري الوجود (ممتنع العدم)، وهذا هو عين ما توصلت إليه نظرية الوجوب.

وبعبارة أخرى: تتلخص دعوى أصحاب نظرية الوجوب في أن الممكن لا ينتقل من العدم إلى الوجود إلا بوجود علة تمنع عدمه وتجعل وجوده متعيناً، وهذا هو ما انتهت إليه نظرية الوجوب.

٢- **الإشكال الثاني**: هو أن ما ذكره الأستاذ الشهيد في شرحه لنظرية السلطنة، للتمييز بينها وبين كل من الوجوب والإمكان لتحل محلهما لا يكفي؛ حيث إن التعبير عن السلطنة بـ "له أن يفعل" في مقابل عليه أن يفعل، ليس سوى استبدال لفظ بلفظ للتعبير عن مفهومٍ واحدٍ. وعلى أية حال يبقى السؤال قائما حول مدى صحة حلول تعبير له أن يفعل محل الوجوب لتبرير وجود الممكن؟

الوجوب معناه ضرورة الوجود، والإمكان معناه عدم هذه الضرورة، ولا يوجد احتمال ثالث غير الامتناع الذي هو خارج عن محل كلامنا. إذا كانت سلطنة الفاعل تؤدي إلى وجوب الوجود للمعلول، فهذا عين ما يدعيه الفلاسفة وغيرهم من القائلين بنظرية الوجوب، وإذا لم تؤد السلطنة إلى وجوب الفعل فسوف يبقى المعلول على إمكانه، أفهل تغيِّر سلطنة الفاعل إمكان المعلول وتُحْدِثُ فيه صفة لا توجد لولاها؟

وما هي هذه الصفة؟ وما ماهية التغيير الحاصل بواسطة سلطنة الفاعل؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك بحيث لا يتغير الإمكان، فلماذا كان الإمكان قبل السلطنة غير كافٍ لوجود المعلول وبعدها صار كافياً؟!

٣- إننا نوافق على أن استحالة الترجيح بلا مرجح قانون بديهي وجداني لم يثبت ببرهان، ولكن لا بد من معيار وملاك للأمر الوجداني والبديهي، وملاك البداهة هنا هو أن الحاجة إلى العلة أمر ذاتي بالنسبة للممكن؛ أي أن الممكن من حيث هو ممكن ومتصف بلاضرورة الوجود والعدم، يرى العقل امتناع وجوده أو عدمه من غير مرجح، وهذا الامتناع حكم عقلي ذاتي موضوعه لا ضرورة الوجود والعدم، وهو إلى ذلك حكم عام شامل لا يقبل الاستثناء.

٤- ما هو المقصود من كون سلطنة الفاعل كافية لوجود المعلول؟ عبَّر الأستاذ الكبير عن السلطنة بـ "صحة الوجود". وهنا نقول: إذا كان المراد من "صحة الوجود" الإمكان. فهو تحصيل للحاصل؛ وذلك لأن المعلول ممكن قبل السلطنة أيضاً. وإذا كان المراد من "صحة الوجود" ضرورته، فهو عين مدعى نظرية الوجوب، ولا ثالث لهما إلا الامتناع. وقد قلنا: إنه خارج عن محل النزاع.

الإشكالات الواردة على نظرية الوجوب:

كما نظرية السلطنة كذلك نظرية الوجوب التي تبناها عدد من الفلاسفة وبخاصة صدر المتألهين، ليست بمنأىً عن الإشكالات، التي نعرض لها تباعاً:

١- **الإشكال الأول:** الذي يَرِد على نظرية الوجوب هو أننا نشعر بوجداننا بوصفنا مصاديق لعنوان الفاعل الإرادي، أن الفعل الذي ننوي القيام به يبقى متساوي النسبة إلى العدم والوجود رغم توفر جميع مقدماته، ويصاحبنا هذا الإحساس إلى أن نقوم بالفعل ونؤديه؛ أي أننا لا نشعر في أيَّةِ مرحلة من مراحل أداء الفعل بأنه صار واجباً وضرورياً.

وقد أجيب عن هذا الإشكال: بأن خصوصية الاختيار الموجودة في الإنسان والتي هي خصوصية ذاتية تجعله يرى، دائماً، أن له سلطنة على الفعل، وهو كذلك واقعاً: بحيث إن الإنسان في أفعاله الاختيارية ليس خاضعاً لأي عامل خارجي غير إرادته واختياره، إلا أن هذا لا يعني عدم خضوع هذا الاختيار لأي قانون أو قاعدة بحيث ينشأ الدافع إلى الفعل من غير سبب ويولد أي شيء بالصدفة العشوائية، ولكن في الوقت نفسه لا بد من الالتفات أيضاً إلى أن الخضوع لضوابط القانون لا يعني الجبر أبداً.

٢- **الإشكال الثاني:** الموجه إلى نظرية الوجوب يرتكز إلى قانون الثواب والعقاب على الأفعال الاختيارية. وحاصله: أنه إذا كانت أفعال الإنسان تابعة لإرادته على نحو الوجوب تبعاً لقانون العلية، والإرادة تابعة لمقدماتها على النحو نفسه، فكيف يمكن تبرير العقاب والثواب على الأفعال التي يجترحها الإنسان؟ على أن الثواب والعقاب تابع، بشهادة الوجدان، للاختيار.

وأجيب أيضاً: بأن العقل والوجدان يحكمان باشتراط الاختيار في الثواب والعقاب. وترتبهما على الفعل الناتج عن الاختيار مقبول لا يرد عليه الإشكال رغم كون ترتبه (الفعل) على الاختيار واجباً؛ وذلك لأن العقل لا يحكم بأكثر من كون الأفعال ناشئة من

الاختيار. وأما كون الاختيار اختيارياً، فلا شاهد عليه من عقل أو وجدان.

ويمكن أن يجاب بطريقة أخرى بأن يقال:

إن اتصاف الأفعال بالاختيارية رهن بصدورها عن اختيار الفاعل، وأما كون الاختيار اختيارياً فهو ذاتي له، رغم كونه تابعاً لعلل أخرى فوقه؛ حيث إن هذه العلل لا تجعل الاختيار غير اختياريٍ لما تقدم من كونه ذاتياً له. وبناء عليه، فإن علة الاختيار رغم إيجابها له وكونه ضروري الوجود بعد اكتمال علّته، إلا أن وصف الاختيار ذاتي له وغير قابل لا للجعل ولا للسلب. وهكذا يتضح أن الاختيار رغم كونه خاضعاً لقانون الضرورة والوجوب العليين، إلا أنه اختيار لا غير. وبالتالي تترتب عليه كل آثار الاختيار حتى الثواب والعقاب.

نظرية جديدة:

بعد هذا الشرح والتحليل يتبين لنا عدم إمكان إنكار الضرورة والإيجاب العليين، أو علاقة الضرورة والوجوب بين العلة والمعلول، وفي المقابل كذلك يحكم الوجدان بوضوحٍ كاملٍ أن افعالنا الإرادية داخلة تحت دائرة اختيارنا. ويتضح كذلك إحكام ومتانة ما ذكره الفلاسفة المسلمون ومن بينهم صدر المتألهين حول الاستدلال لصحة وعموم قانون الإيجاب العلي وردهم للإشكالات الواردة على هذه النظرية.

إلا أن الإشارة إلى جملة أمورٍ تنفع في رفع بعض نقاط الإبهام من وجه هذه النظرية:

١- ذات العلة بالنسبة إلى المعلول متصفة بالإمكان بالقياس؛ أي أن وجود المعلول أو عدمه ليسا مقومين لذات العلة، ولا يعطي المعلول لعلته وجوداً.

٢- المعلول بالنسبة إلى العلة متصف بالوجوب بالغير؛ وذلك لأن المعلول- كما تقدم في مواضع سابقة من هذه المقالة- هو عين الربط والتعلق بعلته. وبناء عليه فعلاقته بالعلة محكومة بالوجوب والضرورة.

٣- لا وجود للعلة التامة في عالم المادة والماديات، فعلل عالم المادة هي علل إعدادية، أو علل مادية بمعنى أنها قوة الوجود أو محله. والعلل الفاعلية غير المادية كلها علل إرادية، بل إن العلة غير الإرادية لا يمكن أن تكون علة فاعلية حقيقة.

٤- في عالم غير المادة والماديات: حيث توجد العلة الفاعلية، نسبة العلة إلى المعلول هي الإمكان بالقياس، في حال أن علاقة المعلول بعلته هي علاقة الوجوب والتعلق، أو

عين الربط كما يعبِّر الفلاسفة.

٥- ينتزع الذهن علاقة السلطنة والاختيار من العلاقتين المشار إليهما في الأمر الرابع أعلاه.

وبناء على هذه النقاط الخمسة يمكن تفسير نظرية السلطنة على أنها عبارة عن علاقة الإمكان بالقياس (العلة بالنسبة إلى المعلول) والضرورة بالغير من جهة المعلول بالقياس إلى العلة. ويمكن، وفق هذا التحليل، أن ندعي وجود علاقة خاصة بين الفاعل الإرادي وفعله (المعلول) مركبة من الإمكان بالقياس والضرورة بالغير، وهذه العلاقة الخاصة هي منشأ انتزاع "السلطنة" و"الاختيار". وهذا هو المصحح للثواب والعقاب. وهكذا تندفع الإشكالات التي أوردت على نظرية السلطنة او الوجوب، أو الإشكالات الواردة على التصور للعلاقة بين العلية والحرية.

وفي الختام:

إن توضيح ما أوردنا في هذه الأسطر الأخيرة يحتاج إلى مجال آخر وفرصة أكثر مناسبة، ونكتفي في هذه المقالة بهذه الإشارة المختصرة.

الهوامش

(١) الشيرازي ، صدر الدين: "المبدأ والمعاد:، تحقيق جلال لدين الاشتياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٤٢٢هـ.ق. ص ١٩٤.

(٢) الشيرازي ، صدر الدين:"الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة"، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط٤، ج٣، ص, ٤٠

(٣) القمر: ٥٠.

(٤) الشيرازي: «الحكمة المتعالية»، م.س، ج٣ ، ص ٢٣-٢٤.

(٥) م.ن، ج٢، ص٣٠٠.

(٦) م.ن، ج٢، ص٢٢٩.

(٧) م. ن، ج٢، ص٢٢١.

(٨) استخدم مقررو ابحاث النائيني مفردة حملة مثل: "بأن يستتبع حملة النفس وتصديها.."، الشيخ محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول. وكلمة حملة في اللغة الفارسية تدل على الهجوم والرغبة ..(المترجم).

(٩) أجود التقريرات، ص ٩١.

(١٠) الأسفار، ج٦، ص ٣١٩.

(١١) أجود التقريرات، ص ٩١.

(١٢) الأسفار، ج٦، ص ٣٣٢.

(١٣) الأسفار، ج٦، ص ٣٠٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص: ٣١٩.

(١٥) انظر ايضا، أجود التقريرات.

(١٦) أجود التقريرات، ج١، ص ٩١.

(١٧) المصدر نفسه، ج١، ص ٩١.

(١٨) المصدر نفسه، ج١، ص ٩١.

(١٩) الرازي، فخر الدين، المحصول في علم الأصول، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢، ج٢، ص٢٠.

(٢٠) أجود التقريرات، ج١، ص ٩٢، وما بين المعقوفتين من المترجم.

(٢١) مباحث الدليل اللفظي، ج٢، ص ٣٢.

(٢٢) مباحث الدليل اللفظي، ج٢ ص ٣٦.

(٢٣) مباحث الدليل اللفظي، ج٢، ص ٢٧. كذلك: السيد كاظم الحائري، تقريرات درس

(٢٣) السيد محمد باقر الصدر، الصحيفة رقم ٤١٩ و ٤٢٠ (مخطوط).

■ تبرئة السينوية من تهمة الهرمسية في ثلاثية طرابيشي

الحسين الإدريسي

تبرئة السينوية من تهمة الهرمسية في ثلاثية طرابيشي

الحسين الإدريسي[١]

يعرض الباحث الحسين الإدريسي في بحثه مشروع جورج طرابيشي، الذي وضع يده على احد المشاريع الكبيرة في الفكر العربي المعاصر، وهو مشروع الدكتور محمد عابد الجابري. هذا المشروع النقدي الذي يتميز عن غيره بقدرته على متابعة المشروع المقابل بكل تسلسلاته وانعطافاته، على خلاف المشاريع الأخرى التي اهتمت بالمناوشة معه، وبالتالي لم تستطع الصمود أمام سرعة تنقل ناقد العقل العربي بين مذهب وآخر، وهذا العامل يكاد ينتفي في مشروع طرابيشي النقدي، وإذا كان ابن سينا هو المسبب الذي يظل الجابري يعلق عليه زيفه، فان خطة الطرابيشي كانت في البدء تبرئه ابن سينا من تهمة الفلسفة المشرقية "المتهرمسة" التي قادت الفكر إلى خنادق الظلام.

مقدمة

عندما نقلب صفحات "الفكر العربي" منذ ما سمي بعصر النهضة وإلى الآن، يظهر لنا أن ما سمي مشاريع فكرية معرفية سرعان ما تتهاوى أمام أية ضربة نقدية مسددة، ولعل ذلك يعود الى مزاجية الكتاب والباحثين العرب وتقلبهم في المذاهب والتيارات الفكرية المختلفة وربما المتناقضة .

وإذا أردنا الدخول في صلب الموضوع مباشرة، بعيداً عن الإنشائية والخطابية نقول: إن ناقدا مثل الدكتور جورج طرابيشي، قد اخترق هذا الشطر المتجمد من الفكر العربي ليضع يده على أحد المشاريع التي تتخذ عنوانها في نقد العقل العربي للدكتور "محمد عابد الجابري". ففي ثلاثيته المثيرة: "نقد نقد العقل العربي"، والتي كان طرابيشي قد قدم لها بكراسة صغيرة الحجم كبيرة المحتوى، أسماها حينها بمذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة(٢)، وعد الكاتب قراءه في نهايتها بمشروعه القادم هذا الذي نحن بصدد مراجعته(٣)، ولم يكن طرابيشي الوحيد هو الذي فتح باب النقد على الجابري، بل كان هناك من توقف بآلياته النقدية مع الجابري، ونذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: علي حرب في "نقد النص"، و"طيب تيزيني في "من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي"، والسيد كامل الهاشمي في "القيمة المعرفية للكشف والشهود"، وإدريس هاني في "محنة التراث الآخر"، ويحيى محمد في "نقد العقل العربي في الميزان"، فضلا عن بعض النتف النقدية لحسن حنفي وأمين العالم في بعض الكراسات والدوريات، إلى جانب "تجديد المنهج في تقويم التراث" لطه عبد الرحمن.

وإذا جاز لي أن أبدي ملاحظة قصيرة وقاصرة عن هذه الأعمال النقدية مقارنة بالنقد "الطرابيشي" فإنه يمكن القول: إن هذه المحاولات -رغم علميتها وقيمتها - لم تكن كافية في مطاردة "ناقد العقل العربي" على طول مسافات هروبه وتخفيه في الزوايا الفكرية الحادة والمنفرجة، الأمر الذي نجح فيه طرابيشي، مبرهناً، عبر ثلاثيته، أنه محقق بارع، ومحام يجيد المرافعات النقدية في المحكمة التي أقامها لتبرئة "مجرمي التراث الإسلامي اللاعقلانيين" حسب ادعاء الجابري.

ويستمد مشروع نقد العقل العربي تميزه عن باقي المشاريع النقدية، بطول النفس في هذا العمل الضخم، كذا والشمولية، والتتبع الهادئ والمتسلسل لكل منعطفاته،

إضافة إلى عامل نفسي مهم، وهو أن جل أصحاب الكتابات النقدية، كانوا ينطلقون في نقدهم باعتبارهم معنيين بتهم "الجابري" الموزعة على هذا وذاك؛ ولهذا جاءت تلك النقود مناوشات لم تصمد كثيرا أمام سرعة تنقل ناقد العقل العربي بين مذهب وآخر. وهذا العامل يكاد ينتفي في مشروع طرابيشي النقدي.

وإذا كان ابن سينا هو المشجب الذي يظل الجابري يعلق عليه زيفه، فإن خطة طرابيشي كانت في البدء تبرئة ابن سينا من تهمة "الفلسفة المشرقية" المتهرمسة التي قادت الفكر إلى خنادق الظلام.

أخطاء الترجمة ومهازل التخريج:

يعتبر طرابيشي أن ما بنى عليه الجابري تهمه ضمن ما أسماه "الفلسفة المشرقية" أسطورة، خرافة، أو في أدنى الأحوال "صرعة استشراقية"... لقد نشأ الإشكال أول ما نشأ كصعوبة لغوية اعترضت سبيل أوائل المستشرقين. فمعلوم أن قصة ابن طفيل الفلسفية المعنونة " حي بن يقظان"، قد اوجدت مشكلة معرفية، ويقول طرابيشي: والحال أن ابن طفيل كان افتتح قصته بالقول: "سألت أيها الأخ الكريم الصفي الحميم - منحك الله البقاء الأبدي وأسعدك السعد السرمدي أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها[٤]، وقد اختار بوكوك الابن (١٦٤٨-١٧٢٧)، مترجم القصة إلى اللاتينية، أن يترجم لفظ "مشرقية" بمعنى شرقية "orientali" تقديرا منه بأنها تحيل إلى فلسفة الهند، وقد قال بصدد ذلك: من الصعب علينا أن نحدد الغرض الذي قصده (ابن سينا) في هذا الكتاب، ولكن يظهر أنه بحث في فلسفة الشرقيين أي الهنود، وقارنها بتعاليم المشائين، والذي يجعلنا نفترض هذا الفرض هو أن أبا الريحان البيروني، وكان معاصرا له، دخل بلاد الهندوس ودرس فلسفتها من جهة، ومن جهة أخرى علم الفلسفة اليونانية بشهادة أبي الفرج"[٥] بهذه الترجمة السريعة والسهلة، المقرونة بتخريج أبعد ما يكون عن العلم وأقرب إلى الكهنة والتخمين أصبحت النتيجة قاعدة، "... وقد درج سائر المترجمين الأوربيين لقصة ابن طفيل على مجاراة بوكوك الابن في تأويله، إلى أن تصدى لتفنيده، بعد مرور قرن كامل من الزمن، مستشرق ألماني هو "إتوك"،الذي نفى التفسير الشرقي الهندي لفلسفة ابن سينا الموسومة بالمشرقية، وأكد على انها تعني حكمة الإشراق[٦] ناقلا المعنى من المكان

الجغرافي -الهند- إلى المضمون الفكري الموسوم بهذا المكان وما جاوره- الإشراق، وبعد ربع قرن تدخل المستشرق "مونك" في كتاب "أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية" ليؤيد الموافقة بين حكمة الإشراق والفلسفة المشرقية"[٧] وظلت تتناسل هذه العبارة، فترجمها "دي سلان" بـ"مشرقية" ورفض "دوزي" هذا الاشتقاق... وعمد "دار نبور" إلى ترجمة مشرقي وإشراقي بروحاني (spiritualiste) وهكذا سمى كتاب الفخر الرازي بـ"المباحث الروحانية"، وسمى قصة حي بن يقظان "أسرار الحكمة الروحانية"[٨]. الغريب حقا، أن هؤلاء المستشرقين هم من وضعوا قواعد صارمة لتحقيق المخطوطات وقراءتها، وابتكروا المناهج العلمية لتفكيكها، هم أنفسهم من أدخلوا الفلسفة الإسلامية إلى قاعة الجراحة، ومزقوا جسمها بأدوات التكهن والتخمين المبني على قرائن هزيلة، إن لم تكن منعدمة.

ويتابع طرابيشي بدقة، تلاعب وتخبط وتذبذب هؤلاء المستشرقين في ترجمة "لغز المشرقية"، بين المشرق -مكانا- والإشراق معنى من "مهرن" البلجيكي إلى "غولد زيهر" و"كارادي فو" في كتابه عن ابن سينا، و"ليون غوتييه" الفرنسي، والألماني "ماكس هورتن" الذي حاول تخريج تذبذبه بقوله: "إن ابن سينا كان يريد أن يطبع فلسفة أرسطو ذات الطابع الوثني بطابع إسلامي"[٩]، وصولا إلى "بلاثيوس" الاسباني الذي أثبت بدوره "مشرقية" عن ابن مسرة في "نشأة الفلسفة الأسبانية الإسلامية".

في عام ١٩٢٥ تدخل الإيطالي "نيللو"، فأثبت أن قراءة مشرقية بضم الميم قراءة غالطة؛ لأن "العربية تأبى زيادة ياء النسبة إلى آخر اسم الفاعل إلا إذا كان علما، والحال أنه لم توجد في التاريخ المعلوم فرقة أو طائفة عرفت باسم "المشرقة" لينسب إليها المشرقي بصيغة المفرد، وعنده أن فلسفة "السهروردي" المقتول تختلف اختلافا جوهريا عن فلسفة الفارابي وابن سينا"[١٠]. "..ذلك أن هذه الميتافيزيقا الغنوصية النورية قد خلطت من قبل السهروردي بعناصر ذات طابع إيراني خالص مأخوذة من الديانة الزرادشتية، وعلى هذا النحو أصبح هرمس وأغاذيمون وسقلبيوس وفيتاغورس، وغيرهم من الشخصيات التي تعتبر حجة في كتب العلوم المستورة، الرؤساء المزعومين لحكمة الإشراق، وهم جاماسب وبزرمجهر وغيرهما من الحكماء الخرافيين في فارس القديمة، والاختلاف بينها وبين أفكار ابن سينا المنشورة والمستورة واضح وضوحا كبيرا إلى درجة أن عمى الباحثين الكبار في هذا الصدد لابد من أن يكون راجعا إلى تأثير الأفكار القديمة القائلة باتفاق حكمة ابن سينا المجهولة مع حكمة الإشراق" [١١].

كما حاول المستشرق الإيطالي "نيللو" تأول فلسفة ابن سينا بأنها مساهمة شخصية

متمايزة عن الموروث الأرسطي، لكن السؤال بقي عالقا: لماذا سمى ابن سينا فلسفته المشرقية هذا الاسم؟

بعد محاولة "لويس غارديه" دخل "ماسينيون" المضمار، قاطعا الحكم "بأن ابن سينا إنما حاول من خلال فلسفته المشرقية التوفيق بين الفلسفة اليونانية والحكمة السامية التقليدية، مؤكدا على غنوصية ابن سينا وضلوعه في علم الجفر الاسماعيلي" (١٢).

ويذهب طرابيشي إلى أن هذا الرأي قد قفز عن مسألتين:

١- أن الرسالة النيروزية التي بنى عليها حكمه منحولة على ابن سينا.

٢- لم يكن ابن سينا ساميا، لا بالمعنى الاثني ولا بالمعنى اللغوي لهذا الوصف (١٣).

مع هذه الإضافات الكمية للمستشرقين لم تزد العقدة المتخيلة إلا تعقيدا، إذ كلما تدخل باحث لفك التخيل يزيد مشهدا مرعبا منه، وأكبر محاولة لغونصة ابن سينا جاءت على يد هنري كوربان في دراسة سماها: "ابن سينا والسرد الرؤيوي" الصادر من طهران سنة ١٩٢٥، وانتهى في ذلك إلى رفض "المعنى الطبوغرافي لمفهوم "المشرق" قائلا: إنه لا يكفي أن يكون المرء مشرقيا... لكي يعمل بصورة تلقائية فلسفة مشرقية، وعلى هذا المجرى جرى تلميذ كوربان كرستيان جامبيه في كتابه "منطق المشرقيين"، حينما اعتبر الفلسفة المشرقية موجودة بالضرورة والقوة حتى لو لم توجد عند ابن سينا... فهي تروي عطش جميع الظامئين إلى الروح أو إلى "الغنوص الإشراقي بتعبير أدق، فابن سينا هو للنفس كما كانط أو هيغل للعقل (١٤).

إزاء هذا الشطح المنفلت من كل ضابط تصدت مستشرقة وحيدة وهي "آميلي ماري غواشون" الاختصاصية اللامعة في السينوية للدفاع عن قراءة عقلانية لابن سينا لتبديد كل ضباب الغنوص الإشراقي الذي لفقته المدرسة الكوربانية، ووضعت كتابا كاملا عن حكاية حي بن يقظان نفت فيه وجود أي أثر للغنوص" وأكدت على أنها متمحورة بتمامها على نظرية المعرفة، وهي محض خلاصة مكثفة لمذهب ابن سينا في المعرفة في نسيج من صور يجد معظمها أصله الواضح كل الوضوح في مؤلفاته الفلسفية والعلمية. وعلى هذا النحو لم تكتف "غواشون" بتجريد الفلسفة المشرقية من ردائها الغنوصي المزعوم، بل انتقلت من النقيض إلى النقيض لتلبسها ثوبا "علميا" وهو بكل تأكيد أكثر ملاءمة لروح الأزمنة الحديثة، لكنه يبقى في تقديرنا كسابقه زيا تنكريا"(١٥).

في جولة طرابيشي الاستطلاعية مع المستشرقين الذين عمدوا إلى إثبات الوجود - الفلسفة المشرقية- بما هو غير موجود، الذين لم يكونوا من المستهدفين . ذلك أن

للمستشرقين أعذارهم في تخبطهم هذا، من جهل وتجاهل وتحامل ونقص في الاطلاع ودفعا بالصدر، ولكن المطلوب الرئيس في هذه المرافعة المطولة كان هو الجابري نفسه الذي عمد إلى تجريم القراءات الاستشراقية، ومشايعتها في الآن ذاته، بتسلل أصابعه إلى دفاترها وترويج المتخيل الاستشراقي عن "الفلسفة المشرقية" الذي اعتبره طرابيشي سلعة ثقافية منتجة ومعلبة في المصنع الاستشراقي، على نحو ملفت وغير مسبوق بين الباحثين القدماء والجدد.

قراءة الفلسفة السينوية من دفاتر ابن سينا ذاتها

بتقنية العرض الذي يقدمه طرابيشي يثبت أن الجابري لم يطلع على أصول الفلسفة السينوية من آثار ابن سينا ذاته، من خلال عودة جورج إلى الأصول السينوية ذاتها، مع التأكيد على أن حضور الفلسفة المشرقية هو حضور غياب أكثر منه حضور وجود[١٦].

يقول ابن سينا: "أما المسائل الشرقية فقد كتبت أعيانها، بل كثيرا منها في أجزائها لا يطلع عليها أحد وأثبت أشياء منها من "الحكمة العرشية" في جزازات: فهذه هي التي ضاعت إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم وإن كانت كثيرة المعنى، كلية جدا وإعادتها أمر سهل: بلى، كتاب "الإنصاف" لا يمكن أن يكون إلا مبسوطا وفي إعادته شغل، ثم من هذا المعيد ومن هذا المتفرغ عن الباطل للحق، وعن الدنيا للآخرة، وعن الفضول للفضل لقد أنبت القدر في مخالب الغير، فما أدري كيف أتملص وأتخلص. لقد دفعت إلى أعمال لست من رجالها[١٧].

وعن موضوع الكتاب الضائع يفصح ابن سينا بعض الشيء قائلا: "إني كنت صنفت كتابا سميته "كتاب الإنصاف" وقسمت العلماء قسمين: مغربيين ومشرقيين، وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين، حتى إذا حق اللدد تقدمت بالإنصاف، وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة..." وهذا النص هو الذي وضع أيديهم عليه كبار مصنفي تواريخ الفلسفة وأجمعوا على أنه فقد أكثره في نهب السلطان مسعود بن السلطان محمود الغزنوي لمدينة أصبهان سنة ٤٢٥، وذلك نقلا عن رواية لأبي عبيد الجوجزاني تلميذ ابن سينا المخلص[١٨]. ويحدد ناقد العقل العربي مواضع ورود "الفلسفة المشرقية" في أعمال ابن سينا اسما ومحتوى: "فهو يصرح في ثلاثة مواضع على الأقل بأنه وضع كتابا في "الحكمة المشرقية" في تفسيره كتاب أثولوجيا

وفي مقدمة موسوعته "الشفاء"، وفي مقدمة نص "منطق المشرقيين" ومرة رابعة في معرض مناقشة الوحدة والكثرة في عالم المعقولات العلوية(١٩). ويطول سبر الناقد عن هذه المسألة في صفحات كاملة ليدحض تهم الجابري الملفقة لابن سينا من خلال ثلاثة عناصر: "الأولى: تاريخ وقوع "الجريمة" أي تاريخ تأليف كتاب "الفلسفة على ما هي بالطبع... وهو كتابي في الفلسفة المشرقية"، وخلافا لما ذهب إليه الجابري، فإذا كان ابن سينا تغونص وهو حدث، فلم انتظر كل تلك السنوات الطوال حتى يخرج إلى النور "فلسفته المشرقية(٢٠) ؟!

الثانية: أن يكون ابن سينا كتب مسودة هذا الكتاب -الفلسفة المشرقية- لا في حداثته، بل في فترة نضجه، فهذا ينهض بحد ذاته دليلا على أنه ما كان له أن يتصدى لتحرير الفلسفة المشرقية قبل أن ينضج، لماذا؟ لأن النضج شرط للسير في طريق المخالفة، أو على حد تعبير ابن سينا نفسه في "طريق المفارقة" كما ألفه متعلمو كتب اليونانيين..." وبعد سوق طرابيشي لحجج ومراحل المفارقة يصل إلى المرحلة الثالثة إذ "بعد أن بات ابن سينا متحققا من تمثله ما يعتقد أنه عصارة المشائية الصافية، تصدى لتقديم قراءته الشخصية للفلسفة، ولإيرادها على ما هي بالطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة، غير متهيب من شق العصا ومخالفة الجمهور"(٢١). ويحسم طرابيشي مضمون الفلسفة المشرقية وتموضعها بنص لابن سينا ذاته: "ولي كتاب... أوردت الفلسفة على ما هي عليه بالطبع... وهو كتابي "في الفلسفة المشرقي". وأما هذا الكتاب [الشفاء] فأكثر بسطا وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة. ومن أراد الحق الذي لا مجمجة فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب، ومن أراد الحق على طريق فيه ترضٍ ما إلى الشركاء وبسط كثير وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر فعليه بهذا الكتاب"(٢٢). فمن كان ذا فطنة من القراء وذا قدرة على قراءة السطور وما بين السطور معا، استغنى بالكتاب الثاني عن الأول وكفاه "الشفاء" مؤونة الرجوع إلى الفلسفة المشرقية"(٢٣).

المشرقيون والمغربيون:
إشكالات التسمية، الموقع والموقف:

استغل عبد الرحمن بدوي تقسيم ابن سينا العلماء قسمين: مغربيين ومشرقيين، وتلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم، ليؤكد أن مقصود ابن سينا بالمشرقيين

"هم المشاؤون المعاصرون" له من أهل بغداد على حين أن المغربيين هم شراح أرسطو الغربيين مثل الاسكندروثا مسطيوس ويحيى النحوي"(٢٤) .

ويذهب الجابري إلى مقولة مشرقيي خراسان ومغربيي بغداد، في ظل صراع مناطقة بغداد الذين كانت تساهم الدولة العباسية وأيديولوجيتها السنية من جهة، والحركة الإسماعيلية وفلسفتها الباطنية من جهة أخرى، إذاً فالخلاف الفلسفي بين "المغربيين" و"المشرقيين" على عهد ابن سينا، إنما هو امتداد على صعيد الفكر المجرد لهذا الصراع نفسه"(٢٥). هذه القراءة التي بدت جديدة منذ المقال الأول (١٩٨٠) والتي تكررت في "تكوين العقل العربي (ص ٢٦٤-٢٦٥) قادت صاحب "النقد والتكوين" إلى ما أسماه طرابيشي "بفضيحة معرفية جديدة"، ذلك أن هذه الفرضية كان قد طرحها "سالومون بينس" عام ١٩٥٢ ضمن كتابة "فلسفة ابن سينا المشرقية ومناظرته ضد البغداديين، دون أن يسميه أو يسمي المصدر..."(٢٦) . أضف إلى ذلك أن الجابري لا يأخذ عن بينس نتيجة الحكم وحدها -بحرفها، بل كذلك حيثيات الحكم، وهذا ما يلغي بصورة نهائية كل دور للصدفة "(٢٧)، ولا يمر طرابيشي دون عدها وإثباتها بالهوامش والصفحات والعبارات حتى لا يدع متنفسا لفرضية وقوع الحافر، على الحافر، وبالحيثيات أيضا التي ارتكز عليها بينس ليقيم مماهاته بين ابن سينا والمشرقيين من جهة أولى، وبين فلاسفة بغداد والمغربيين من الجهة الثانية، وهي التي يعيد الجابري إنتاجها لحسابه الخاص. وبتركيز مماثل على بندي مفارقة النفس ومادية العقل الهيولاني" (٢٨)، حتى يوحي الجابري للقارئ بأن ابن سينا "نفسي" المنزع لا "عقلي" المنزع، متجاهلا أو جاهلا أن نظرية العقل عند أرسطو هي جزء من نظرية النفس، وأن تعريف العقل عنده هو أنه القوة الأولى للنفس، ..ولم يتوقف الجابري عند الحدود التي رسمها بينس لمحاولته الاجتهادية، بما أسميناه الملابسة الأفلاطونية المحدثة للإشكالية المشائية في التراث الفلسفي العربي الإسلامي، بل تعداها إلى توظيف إيديولوجي شرس، ضد فلسفة ابن سينا، باستعمال النصوص استعمالا وظيفيا لا استعمالا معرفياً(٢٩). وفي حركة سريعة يمسح طرابيشي التاريخ السياسي للمرحلة المقصودة، وأغطيته المذهبية ورقعه الجغرافية، ليخرج من هذا المسح بدحض ما سماه الجابري بالصراع السياسي والمذهبي والتنافس العلمي والمعرفي بين المشرقين والمغربيين، ذلك أن الأسرة البويهية كانت مهيمنة على العراق وفارس وأقاليم ما دون النهر من خراسان، بينما الأسرة السامانية كانت مسيطرة على الأسرة السامانية على اقاليم ما وراء النهر، فالبويهيون كانوا شيعة اثنى عشرية...، أما السامانيون فقد كانوا سنيي العقيدة، وحتى

لو سلمنا بأن هذا الصراع الساماني البويهي كان له تأثير على المنافسة بين المشرقيين والمغربيين، فإنه كان سيأتي بنتائج عكس ما ذهب إليه الجابري، فالبخاري الذي كأنه ابن سينا الزعيم المفترض للمشرقيين، كان سينتصب من موقع ساماني سني لمواجهة المغربيين من مناطقة بغداد الذين كانت ترعاهم الدولة العباسية من موقع بويهي شيعي[٣٠]. حتى حينما سقطت سيطرة السامانيين لفائدة الغزنويين على خراسان وما وراء النهر، فإن الخريطة الإيديولوجية للمنافسة السياسية لم تكن تطابق وهم صورتها لدى "الجابري"، مع العلم أن الغزنويين كانوا شديدي التعصب للدين وعلى الفلسفة في آن معا، ومدرسة بغداد الفلسفية لم يكتب لها بعض البقاء في مطلع القرن الخامس إلا بقدر ما بقيت عاصمة الخلافة تحت سيطرة البويهيين وبعيدا عن قبضة الغزنويين"[٣١].

إننا نتساءل هل كان للمنافسة السياسية والعلمية بين البلاطين الساماني والبويهي مدلول فلسفي كذاك الذي يعطيه ناقد العقل العربي للمنافسة الايديولوجية المزعومة بين مدرسة المعقول الأرسطي في العراق ومدرسة اللامعقول الهرمسي في خراسان؟، ثم ما هذه النزعة المادية والتاريخية الساذجة التي تقيم علاقة تبعية بين السياسة والفكر، وتنكر على الفلسفة كل سؤدد ذاتي وكل استقلال -ولو نسبي- عن الايديولوجيا[٣٢].

إننا لا ندري عن أية مفارقة وتضاد يتحدث الجابري؟! وأين يضع ابن سينا ليجرمه؟!... "فابن سينا لا يستطيع أن يضطلع بدور قائد الفريق الخراساني" في مواجهة "الفريق العراقي" ما لم تثبت عليه عصبيتان: عصبية للمشرقيين من أهل خراسان، وعصبية على المغربيين من أهل العراق... فبدلا من أن يتعصب للخراسانيين نراه يتعصب ضدهم، ففي مباحثة له مع تلميذه بهمنيار بن المرزبان يقول: إن طروء "الخراسانية" على الفلسفة قد ألحق الصواعق على الدنيا.. يقول: "إن هذه المسألة مسألة: "لم يجب أن يكون مخرج العقل من القوة إلى الفعل عقلا؟" لم تنضج بعد، وهي في القدر وتحتها النار والوقود! ولم تكن الخراسانية بأولئك الطاهين الحاذقين حتى ينضج لأجلهم ما لم ينضج، بل لعلهم أولى بأن يكونوا أسبابا للفجاجة"[٣٣]. ومن الخراسانية الذين يطولهم ابن سينا بسلاطة لسانه، أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الذي يلمح ناقد العقل العربي في أكثر من موضع إلى أنه كان الأستاذ المشرقي الحقيقي لابن سينا في التأسيس "للعقل المستقيل" في الإسلام، وفيه يقول بأنه المتكلف الفضولي في شروعه في الإلهيات، وتجاوز قدره في بط الجراح والنظر في الأبوال والبرازات، لا جرم فضح نفسه وأبدى جهله فيما حاوله ورامه"[٣٤]. أما في عدائه للمغربيين

البغداديين المزعوم فيسوق طرابيشي نصا لابن سينا يشغل صفحة كاملة ونصف الصفحة في ثناء ابن سينا على مرجعيتهم المعرفية والفلسفية.

اتباع المتشابه ابتغاء تأويله:

بعد الكشف عن الأجسام الفكرية الغير كائنة على الاطلاق في إثباتات الجابري، ينتقل طرابيشي في هذا الحيز إلى الكشف عن المتشابه، إذ يقول: وقد لا يكتفي هنا أن نقول إن الصراع الذي يديره ناقد العقل العربي بين "المشرقيين" والمغربيين هو كرونولوجيا صراع بين أشباح، بل ينبغي أن نضيف أنه يديره إيديولوجيا بين أشباه، ذلك أن الهويات الايديولوجية لا تتطابق إطلاقا والمواقع المعزوة إليهم في المعسكرين المتناحرين "المشرقي" و"المغربي". فنحن هنا، بصريح العبارة أمام هويات مزورة، ...ولنأخذ مثال أبي الحسن العامري، فهو منسوب بمقتضى الأخيولة الجابرية إلى المعسكر المشرقي بقيادة ابن سينا، مع انتماءه الحقيقي إنما هو إلى مدرسة أبي سليمان، وهذه الواقعة تؤكدها أولا وفاته التي كانت عام ٣٨١هـ أي بعد نحو أحد عشر عاما من مولد ابن سينا، بما يلغي أي احتمال لتتلمذه عليه أو حتى للاتصال بينهما، وتؤكدها ثانيا حياته التي أمضى شطرا منها في بغداد حيث أتم تكوينه الفلسفي، وفي ذلك يقول أبو سليمان السجستاني نفسه "قصد بغداد وتصدر بها وإن لم يرض أخلاق أهلها، وعاد وهو فيلسوف تام"(٣٥).

الأمثلة المتشابهة والمزورة كثيرة من أبي زيد البلخي وصولا إلى الفارابي والسجستاني. هذان الأخيران يدخلهما إلى الغيتو الذي يريد، وبدون ضوابط منهجية ولا يتوقف عند ذلك، بل يضع تقابلا بين مدرسة ابن سينا التي كانت مدرسة فلسفية للمفاهيم وبين مدرسة السجستاني التي أولت اهتمامها للألفاظ(٣٦). وحتى يلاحق مفهومي العقل الفعال" والعقل "المنفعل" لدى أرسطو كذا والخلاف بين شارحيه، إضافة إلى تطور ثان في الخلاف مع تقسيم الاسكندر الافروديسي (ق ٢٠٣م) العقل المنفعل إلى اثنين: عقل خام قبل التعقل أسماه العقل الهيولاني، وعقل خرج من القوة إلى الفعل هو العقل المستفاد. يعتبر طرابيشي أن هذا الخلاف المتعدد الحلقات هو الذي ورثه شراح أرسطو من الغرب، وخاض فيه ابن سينا وابن رشد، قبل أن يورثوه بدورهم للشراح واللاهوتيين اللاتين، ومما زاد في تعقيد الخلاف مشاكل الترجمة: "فلا ابن سينا و ابن رشد كانا يعرفان اليونانية، ولا ألبرتوس وتوما كانا يعرفان العربية فضلا عن اليونانية، وعلى هذا النحو ارتهنت تأويلات الشراح باجتهادات المترجمين"(٣٧).

والحال أن الارتهان للترجمة كان واحدا من الأسباب التي حالت بين الفلسفة وبين التمتع بكامل حق المواطنة في المدينة العربية الإسلامية، ولا يصعب على الباحث أن يلحظ في اللغة الفلسفية العربية - من جراء ارتهانها للترجمة ركاكة تظهر بوضوح لدى النقلة، الذين كانوا سريانا قبل أن يتعربوا، ولدى المناطقة الأوائل مثل ابن المقفع وابن بهريز، ولدى الكندي أول فيلسوف "عربي" وحتى لدى فيلسوف متأخر مثل ابن رشد الذي يثقل لغة الترجمة على شروحه الفلسفية والمنطقية بوطأة ينعدم أثرها، بالمقابل، في مؤلفاته الكلامية[٣٨] . كما يقف طرابيشي مع أوهام الجابري في تعارض ابن سينا مع الاسكندر الافروديسي حول "القول في أحوال النفس عند مفارقتها" لالصاق تهمة التمشرق بابن سينا، والتمغرب بالأفروديسي، ويبين أن هذه المعارضة جاءت في موقع التوافق مع معارضة ثامسطيوس للشارح الاسكندراني، ويضيف قائلا: لو كان الاعتراض على تفاسير الاسكندر وغيره من الشراح المغربيين دليلا على انتماء مشرقي لكان ينبغي أن تلصق هذه الصفة الأخيرة بابن رشد قبل ابن سينا، فابن سينا لم يفعل في نهاية المطاف غير أن يعترض على بعض أقوال الشارح الاسكندراني، وحصرا منها ما يتصل بمادية العقل الهيولاني، على حين أن ابن رشد اعترض على كامل مذهب الاسكندر[٣٩] . أما بخصوص التوافق بين ابن رشد وثامسطيوس فإنه يكاد يكون نسخة طبق الأصل من موقف ابن سينا الايجابي من الشارح القسطنطيني، ففي أكثر من موضع من شرح النفس الكبير يعلن: "نحن على وفاق مع ثامسطيوس أوثامسطيوس على وفاق معنا، ولكن الاسكندر على موقف مخالف"[٤٠].

ولئن حاول ناقد العقل العربي أن يلفق لابن سينا تهمة "تبني النظرية الهرمسية المانوية الثنوية في النفس فإننا نجد ابن سينا يعلن على العكس، رفضه الصريح والقاطع لـ"النظرية الهرمسية" في النفس ممثلة بـ"الفرقة" التي تعتقد النفس "جوهرا نورانيا من عالم النور" مخالطا للبدن الذي هو الجوهر المظلم من عالم الظلمة، وهؤلاء هم المجوس والثنوية والمانوية ومن ذهب مذهبهم وسعادته خلاص النور من الظلمة، وخرقة الأفلاك وخروجه إلى عالم النور، وشقاؤه بقاؤه في العالم المظلم، ولا يكتم ابن سينا قارئه أن "موضع التدليس" في كلام هذه الفرقة... "فرضهم النفوس موجودة قبل الأبدان". مع أن ابن سينا تبنى الأطروحة التي تقول إنه "لا يمكن أن تكون النفوس موجودة قبل الأبدان بل هي حادثة مع الأبدان"؛ وهذه الأطروحة هي التي سيدافع عنها بمزيد من القوة في رسالته "المبدأ والمعاد" حيث يعقد فصلا بتمامه ليثبت أن النفس الناطقة تحدث مع حدوث البدن"[٤١]، فهل كان لابن سينا "وهو فيلسوف من فلاسفة

الإســلام، ألا يقـول بمعـاد النفس؟ ولئن يكن قـد قـال بجـوهـرية النفس وروحـانيـتهـا وخلودها، فهل يكون قد تهرمس؟، ولو صح ذلك، لكان ينبغي أن يرمى جميع فلاسفة الإسلام بالتهرمس؛ لأن جميع فلاسفة الإسلام - بلا استثناء - قد ذهبوا هذا المذهب كما أن القول بالطابع الإلهي للعقل -وهذه نظرية أفلاطونية الأصل- كان أرسطو قد أعلنها على لسان انكساغوراس في كتابه "التمهيد": "إن العقل هو الله فينا"، وفي "النفس": إن العقل يطرأ فينا كشيء له وجود جوهري وليس عرضة للفساد... فهو على قدر كبير من الألوهية واللانفعالية". ويتكرر هذا في كتب أرسطو(٤٢). إن هذه النصوص قاطعة الدلالة: فإن يكن هناك من قراءة لا تتسق مع الاتجاه العام للمنظومة الأرسطية، فهي تحديدا تلك التي تتأولها على أنها محض فلسفة طبيعية، وتجردها من طابعها الميتافيزيقي أو حتى الثيولوجي لتجعل منها محض منظومة فيزيولوجية.. وبما أننا لسنا بصدد تقييم عام للمنظومة الأرسطية، بل فقط بصدد مراجعة للشق المتعلق منها بنظرية العقل-المتهم ابن سينا بالخروج "المتمشرق" والمتهرمس عليها -"ويذهب طرابيشي على العكس تماما حينما يعتبر أن نظرية العقل الأرسطي لعبت دورا خطيرا ومزدوجا في تاريخ العقل البشري، ذلك أنها قدمت عبر نظرية العقل الفعال الإطار المرجعي لكل العقل الديني للعصر الوسيط، ليس فقط العقل الديني الإسلامي والمسيحي، بل كذلك العقل الوثني(٤٣).

ولئن يكن الخوف من تهمة الشرك قد منع "فلاسفة الإسلام" من متابعة الاسكندر في مغالاته، فإنهم لم يمسكوا بدورهم عن تديين العقل الفعال، فابن سينا استخدمه تعبيرا عن "الفيض الإلهي" وابن رشد رادف بينه وبين "ملك الشريعة" مثلما قرن آخرون بينه وبين "ملاك الوحي" أو "اللوح المحفوظ"... أما الدور الثاني الذي لعبته نظرية العقل الأرسطية في تاريخ العقل البشري فكان من طبيعة سلبية تماما: ففرضية العقل الفعال انتصبت على مدى التاريخ الوسيط عقبة ابستمولوجية كأداء أمام أي تقدم فعلي في نظرية المعرفة، فالغموض، بل الإلغاز الذي صيغت به فكرة العقل الفعال من كتاب النفس، ترك الباب مفتوحا ليدخل في وهم الشراح "الوثنيين" و"المسلمين" و"المسيحيين" أنهم يمارسون من خلال اجتهاداتهم، حرية حقيقية في الإبداع الفلسفي، مع أن هذه الحرية ما تعدت قط في الواقع حرية تحريك البيادق ضمن إطار رقعة الشطرنج كما رسمها لهم أرسطو... والمسؤولية هنا تقع لا على غموض المعلم الأول، بل على وضوحه، فأرسطو قد سد سلفا كل المنافذ الممكنة إلى الخروج منذ أن بنى فرضيته الغامضة عن العقل الفعال على أساس مصادرة صريحة تقول: إن هذا العقل مفارق... أي غير

مخالط للمادة والجسم... ليؤكد أن التعقل لا يرتبط لا بالحواس ولا بأي جسم أو جزء من الجسم، "فالعقل ينبغي بالضرورة أن يكون غير مخالط- كما قال انكساغوراس- كما تعود إليه الإمرة، وبالتالي القدرة على المعرفة" إذ "لو كان العقل مخالطا للجسم لغدا كيفية متعينة باردة أو حارة، ولصار له عضو مثل الحاسة، والحال أنه ليس له من ذلك شيء" وعلى العكس من "ملكة الحس التي لا توجد إلا بوجود الجسم فإن العقل مفارق لأي جسم، فالدماغ هو عند أرسطو هو محض آلة للتبريد ووظيفته معاكسة لوظيفة القلب الذي هو في الجسم مصدر الحرارة التي هي مبدأ النفس(٤٤). والعجيب أن تكون هذه المصادمة قد جاءت من أرسطو البيولوجي، والأعجب أيضا أن تكون هذه المصادمة التشريحية قد لقيت المساندة -أكثر ما لقيتها- في الجناح العربي الإسلامي من الفلسفة من جانب الفلاسفة الأطباء، وعنينا حصرا ابن سينا وابن رشد، فالأول هو من دافع بأشد الحرارة عن دعوى التعقل بلا آلة بوصفه "أخص فعل" لـ"جوهر النفس الناطقة"، ..ومع أن ابن سينا ما كان له كطبيب أن يجهل ما كان أرسطو يجهله عن دور الدماغ في العملية التفكيرية، فإن الفيلسوف الذي فيه -وهو فيلسوف أرسطي التوجه قد غلب بسهولة الطبيب(٤٥) ..والموقف نفسه يطالعنا، بصورة شبه حرفية، من جانب ابن رشد الذي كان هو الآخر طبيبا كبيرا، ففي معرض دفاعه عن أطروحة المعلم الأول القائلة: إن العقل لا عضو له، وإن التعقل يتم بلا آلة، يطعن طعنا شديدا في أطروحة الأطباء التي تموضع الملكات الفكرية في بطون الدماغ المجاورة(٤٦).

زلات الابستمولوجيا ورفات الجغرافيا:

ربما كان الجابري ينسى ما يقره في السابق، مادام ينسخه ويضاده في اللاحق من كلامه، "ففي دراسة تالية لدراسته عن "ابن سينا وفلسفته المشرقية" حملت عنوان "ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس" قال بالحرف الواحد في معرض الاشادة بابن باجة بوصفه أول فيلسوف أندلسي مغربي يشق الطريق إلى فلسفة علمية برهانية" إنه بادر"انسجاما مع الروح الواقعية العلمية التي تميز بها... يطرح جانبا كل التأويلات الإشراقية اللاهوتية (الطابع لدى شراح أرسطو من الاسكندر وثامسطيوس إلى ابن سينا، ويحاول في المقابل تقديم شروح أكثر اتساقا مع النظرة العلمية الأرسطية، وهذا بالضبط ما نوه به ابن رشد تنويها خاصا معتبرا الطريق التي سلكها ابن باجة في هذه المسائل هي "الحق" لأنها كما يقول هي الطريقة البرهانية" ..وهكذا، وبعد أن كان ناقد

العقل العربي بنى مرافعته التجريمية ضد ابن سينا على اصطناع قطيعة بينه وبين شراح أرسطو "المغربيين" ليثبت مشرقية فلسفته بالمعنى الإشراقي الهرمسي، نراه في هذا النص الجديد يجمع بين "المشرقي" ابن سينا والمغربيين الاسكندر وثامسطيوس في سلة واحدة، ويقيم بينهم اتصالية تتمثل بالطابع الإشراقي اللاهوتي لشروحهم وتأويلاتهم على أرسطو، ولكن ما دام -النص الجديد يستهدف إبراز السياق "العلمي" أو حتى "العلماني" (كذا!) لظهور الفلسفة في المغرب والأندلس "فليكن السبيل إلى ذلك هو العكس تماما من السبيل الأول: فابن سينا عرفاني لأنه قطع مع برهانية الشراح، وابن باجة "برهاني لأنه قطع مع عرفانية هؤلاء الشراح، وأنفسهم، فالشراح في مواجهة ابن سينا المشرقي برهانيون، وفي مواجهة ابن باجة المغربي عرفانيون، أيقال إن في هذا إخلالا بمبدإ عدم التناقض الأرسطي[٤٧]؟

الحكمة المشرقية لغز مختلق:

التبعية تعمي البحث العلمي، خاصة إذا صادفت هوى في نفس دراسها، والبحث الدقيق الذي تقدم به طرابيشي عرّى الأغطية التي تغطي سر الحكمة المشرقية الفارغ، ذلك "آن سر فلسفة ابن سينا المشرقية يكمن تحديدا في أنها بلا سر، فصفة المشرقية في هذه الفلسفة لا تحيل -خلافا لكل الاجتهادات والتكهنات الاستشراقية لا إلى مشرق حقيقي بالمقابلة الجغرافية مع مغرب مفترض، ولا إلى مشرق مجازي يقابل نقيضه المغربي مقابلة النور الطالع للنور الآفل، فالمشرق هنا محض اسم علم مفرد، ومكانه الحقيقي، بلا أي مقابل أو نقيض في معاجم البلدان،... يقول السجستاني في "صوان الحكمة" أصبح ما يتفق للإنسان أن تكون طينته مشرقية وصورته عراقية، فإنه يصير بهذا جامعا بين متانة خراسان وظرف العراق مفارقا لبلادة خراسان ورعونة العراق"، وكما هو واضح من النص، فإن المقابلة هي بين اسمي علم من أعلام البلدان، والمشرق هنا مرادف لخراسان، ولا يقابل العراق مقابلة المشرق للمغرب بالمعنى الجغرافي، وبالأصل لا وجود في النص للفظ المغرب حتى تصح المقابلة الجغرافية، والإيحاء بأن العراق مغرب بالنسبة إلى خراسان لا يعكس حقيقة جغرافية مسلم بها عصرئذ بقدر ما يعكس هما إسقاطيا من أوهام الذهن البشري الذي اعتاد على تعقل الأشياء بثنائيات استقطابية[٤٨]. والمعنى نفسه نجده عند أبي حيان التوحيدي في الامتاع والمؤانسة وفي كتب المؤرخين والرحالة، إذ نجد جغرافيا لامعا، هو أبو القاسم

محمد بن حوقل، يستخدم مصطلح المشرق للإشارة إلى مملكة السامانيين الذين يثني عليهم لحسن إدارتهم المالية، ويبقى النص الأحسم دلالة بلا جدال نص المقدسي (٣٢٥-٣٩٠) حيث جعل "إقليم المشرق" في رأس أقاليم الأعاجم الثمانية من مملكة الإسلام وقال فيه: "إقليم المشرق هو أجل الأقاليم وأكثرها أجلة وعلماء... وهو سد الترك، وكرس الغز، وهول الروم، ومفخر المسلمين... وجزيرة العرب أوسع منه رقعة، غير أنه أعمر منها، وأكثر كورا وأعمالا، وقد جعله أبو زيد ثلاثة أقاليم: خراسان وسجستان وما وراء النهر، وأما نحن فجعلناه واحدا ذا جانبين يفصل بينهما جيحون... فكما أن للمغرب جانبين: جانب الأندلس وجانب المغرب بحصر المعنى، كذلك، فإن للمشرق جانبين المشرق نهر جيحون، فكذلك المغرب والأندلس يفصل بينهما بحر الروم"[٤٩].

ونظرا إلى أن ابن سينا عاش الشطر الأول والأغنى من حياته في بخارى عاصمة مشرق آل سامان الذين يقول فيهم المقدسي إنهم من أحسن الملوك سيرة ونظرا وإجلالا للعمل وأهله، فقد كان طبيعيا أن ينسب إلى الإقليم الذي ولد وعاش وتثقف ومات فيه بدون أن تطأ قدماه أرضا سواه قط، بعض مؤلفاته ولا سيما منها ما اعتقده يعبر عن اجتهاد شخصي له ضمن إطار الإشكالية الفلسفية الأرسطية السائدة، فكان على هذا النحو كتابه في "الحكمة المشرقية"، وكتاب آخر ضائع له أسماه "الأصول المشرقية"، وما كان ابن سينا في ذلك مبتدعا بل كان يتابع تقليدا سائدا من قبله كما من بعده في الثقافة العربية. وحسبنا هنا الإشارة إلى أبي علي الفارسي (ت ٣٧٧) الذي كان يتبع عادة، هي أن ينسب إملاءات في كل بلدة وصل إليها، وهي نسبة تعين رحلاته وأماكن دراساته، فمن ذلك "المسائل العسكرية"، نسبة إلى عسكر مكرم و"المسائل القصرية"، نسبة إلى قصر ابن هبيرة بنواحي الكوفة و"المسائل الحلبية"، و"المسائل الدمشقية"، و"المسائل البصرية"، و"المسائل البغدادية"... أما أبرز من استخدم بعد ابن سينا صفة المشرقية في عنوان مصنفاته فهو بلا جدال الامام الفخر الرازي في موسوعته الكلامية الكبرى "المباحث الشرقية"، وقد احتار الدارسون أيضا في تعليل هذه التسمية[٥٠].

سلامة المنطق لدى المشرقيين:

يقدم طرابيشي دليلا نصيا من شرح نصير الدين الطوسي (٥٨٧-٦٧٢هـ) في كتاب "الإشارات والتنبيهات "وردت فيه إشارة مباشرة إلى كتاب الحكمة المشرقية في معرض شرحه قول ابن سينا "إن ذات واجب الوجود ليس لها حد، إذ ليس لها جنس ولا فصل". كما يتبين من خلال نص آخر للطوسي في الرد على الرازي أننا أبعد ما نكون هنا عن

نص مشرقي بالمعنى "المتغونص" و"المتهرمس" الذي يعطيه ناقد العقل العربي لهذه الكلمة"[٥١]، إلى أن يصل طرابيشي إلى خلاصته في أن الفلسفة المشرقية السينوية لا تعدو أن تكون محاولة اجتهادية من داخل المنظومة الأرسطية للتميز عنها، بدون خروج عليها. وابن سينا نفسه يبيح لنفسه أن يشيد بالجديد الذي أضافه إلى صرح المنطق القائم ليقول في المدخل إلى قسم المنطق من كتاب "الشفاء": "وقد أضفت إلى ذلك مما أدركته بفكري وحصلته بنظري، وخصوصا في علم الطبيعة وما بعده وفي علم المنطق، حيث أوردت في ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو منه الكتب الموجودة"[٥٢].

تأويلات يقينية من كتاب «الإنصاف الضائع»!

لا ندري كيف تستخرج الأحكام القطعية اليقينية من كتاب ضائع، وبل وتطوع هذه "اليقينيات الظنية" ضد الكتاب وصاحبه. في هذه الفقرة التي يبث فيها طرابيشي أسئلة حول كتاب "الإنصاف" الضائع يحرج أصحاب "اليقينيات الظنية" بنصوص مساعدة للكشف عن الهوية الحقيقية لمضمون "الإنصاف"، "فقد حفظ لنا التاريخ نص رسالة كتبها تلميذ مباشر لابن سينا- نرجح أنه ابن زيله- وفيها تفاصيل ثرة عن تاريخ تأليف "الإنصاف" ومنهجه ومضمونه وظروف ضياعه، كما عن خصومة ابن سينا مع لا هوتيي بغداد وبعض أسماء هؤلاء الخصوم... ذلك أن الفقرة الأولى من الرسالة تثبت أن الكتاب في شرح كتب أرسطو ليس إلا، فكاتبها يستهل بالقول إنه: "كان اتفق من الدواعي عام ظروف ركاب السلطان الماضي هذه البلاد ما بعثه (ابن سينا) على الاشتغال بكتاب سماه الإنصاف، المشتمل على شرح جميع كتب أرسطو طاليس حتى أدخل فيها كتاب "أثولوجيا" وأخرج في معانيه ما لم يحتسب منه، كما تؤكد الفقرة الثانية من الرسالة أن الإنصاف، كما يدل عنوانه، هو محض كتاب في التحكيم بين شراح أرسطو"[٥٣]. كما أن السجال مع ابن الطبيب، ومن قبله ابن السمح وابن الخمار وجميع من أشبههم من مشايخهم لا يدع مجالا للشك في أن كتاب "الإنصاف" المفقود هو كتاب خلافي وتحكيمي حول أرسطو، ومذهب أرسطو ولا يمت بصلة إلى أي فلسفة مشرقية مزعومة. فابن سينا لا يصب جام سخطه على ما أحدثه المحدثون بمدينة السلام إلا أنهم انحرفوا في نظره عن جادة مذهب أرسطو، وأساءوا فهمه وتفهيمه، وأخرجوه عن منظومة الفلسفي الكوني إلى منطوق لا هوتي خاص بالعقيدة النصرانية، ومن هنا قسوته في الرسالة إلى الكيافي التشنيع على بله النصارى من أهل مدينة

السلام، ولكن مشروع ابن سينا عن أرسطو انقلب عليه في محصلة الحساب، فابن سينا ما ظلم قط كما ظلم بصدد كتاب "الإنصاف"؛ أولا: لأن هذا الكتاب قد ضاع -إلى الأبد على ما يبدو- مع أنه كان يمكن أن يكون فريد نوعه في أدب السجال والتحكيم الفلسفيين. وثانيا: لأن هذا الكتاب الضائع قدم الذريعة لكثرة كثيرة من المستشرقين للتلبيس على ابن سينا بخرافة الفلسفة المشرقية. وثالثا: لأن ناقد العقل العربي اغتنم فرصة ضياع "جسم الجريمة المادي" هذا لكي يفتري على ابن سينا فريته الكبرى، ليؤكد"أنه لم يكن أرسطو طاليس بالمرة، ولكي يلفق من عندياته تأويلا هذائيا للفلسفة المشرقية المزعومة، بوصفها ردة فعل انتقامية من جانب القوى المظلمة باللامعقول الهرمسي بقيادة ابن سينا "المشرقي" ضد التقدم الذي أحرزته العقلانية الأرسطية على أيدي المغربيين" من لاهوتيي مدينة السلام المعمدين- ويا للصدفة! -باسم "مناطقة بغداد"(٥٤).

وقد نستطيع هنا أن نشير إلى مفارقة ثانية، فبدلا من تلك الفلسفة المشرقية الموهومة نجد ابن سينا يصوغ في معرض سجاله مع المفسرين فكرة تمثل نوعا من قطيعة في مساره الفكري وفي انئساره اللاشعوري للملابسة الأفلاطونية المحدثة، فمعلوم أن مذهب أفلوطين قد قام في إحدى ركائزه الأساسية على مذهب وحدة العقل والعاقل والمعقول، وهذه الأطروحة هي التي قدمت بدورها الركيزة الأساسية على القول بوحدة الوجود عند المتصوفة كما عند حكماء الإشراق، والحال أنه في التعليقات تحديدا يضع ابن سينا -ربما للمرة الأولى- مسافة ما بينه وبين تلك الأطروحة الأفلوطينية المركزية فهو يقول: "الذي يقولونه من أن العقل والعاقل والمعقول شيء واحد، يصح في العقل وحده، وفي غيره: العقل شيء، والعاقل شيء، والمعقول شيء، وتصور العقل المعقول شيء وهو بهذا قد نسف الجسر النظري الوحيد الذي كان يمكن أن يصل بين منظومته الفلسفية الفعلية بنواتها الأرسطية وغلافها الأفلاطوني، وبين الطبعة الإشراقية من الفلسفة المشرقية الموهومة المنسوبة إليه.

الابستمولوجيا الهجائية حصيلة ختم البداية:

وإذ تلوى الحقيقة على هذا النحو... وهذا بعد طول خلط بحابل التاريخ بنابله، فإن المرء لا يملك إلا أن يتساءل: لم كل هذا الاستشراس في تلبيس ابن سينا جريمة "الفلسفة المشرقية" حتى بعد ظهور الفاعل الحقيقي وإقراره بلسان السهروردي، بأنه

غير مسبوق له من قبل أحد، وعلى الأخص من قبل المشائي ابن سينا، إلى إحياء حكمة الإشراق العتيقة؟!!

ليس لهذا التساؤل من جواب معرفي، فالدافع هاهنا على ما يبدو نفسي محض فالعنوان المعلن لمشروع نقد العقل العربي لم يكن من البداية إلا يافطة يختفي وراءها مشروع غير قابل للتسمية لـ"نقد العقل المشرقي"(٥٥).

الخلاصة:

بلغة قانونية مبسطة برّأ طرابيشي ابن سينا من الجريمة التي حاول الجابري أن يلفقها له، وخلاصتها تكمن في انحرافه -ابن سينا- عن المرجعية الأرسطية في النظر العقلي، عبر سوقه -طرابيشي- ترسانة مدهشة من الأدلة النصية المباشرة وغير المباشرة. وبراءة ابن سينا في مشروع طرابيشي تكمن في رده إلى الدائرة الأرسطية عبر مجهود مضن، مع التصريح بنص ابن سينا نفسه إلى إشادته "بالجديد والاجتهاد الذي أضافه ابن سينا إلى صرح المنطق القائم" بدون أن يبين طرابيشي ماهية الإضافات؛ لأنه تظل حسب طرابيشي داخل المرجعية الأرسطية ذاتها، والتي جنت على الفلاسفة بتنوع مشاربهم- وثنيين ومسيحيين ومسلمين جناية لم يخرجوا من أسرها إلى الآن، ذلك أن علتها أنها -"نظرية العقل الأرسطي- شكلت الإطار المرجعي لكل العقل الديني للعصر الوسيط"(٥٦). بهذه الخلاصة الباردة تصبح الفلسفة الإسلامية في دفاع طرابيشي عن وحدة عقلها العربي الإسلامي، اجترارا للمفهوم الأرسطي، ويظهر أن موكل طرابيشي الحقيقي في تبرئة ابن سينا، ليس هذا الأخير، بل المنظومة الفلسفية الغربية التي استطاعت تقيء المهضوم الأرسطي فتقدمت - وهذا ما عبر عنه طرابيشي - ابوضوح في ختم كتابه هذا "وحدة العقل العربي الإسلامي" بقوله: "إن دوائر العقل العربي الإسلامي متحدة المركز، سواء أكانت بيانية أم برهانية أم عرفانية، فهذا معناه آن النظام الابستمي لهذا العقل واحد. وبالتالي ما كان لهذا العقل أن يشهد أي قطيعة ابستمولوجية مهما تمايزت عبقريات الأشخاص وعبقريات الأماكن. وإذا أخذنا بصورة سمعية بدلا من الصورة البصرية، فلنقل إن سنفونية العقل العربي الإسلامي واحدة مهما تنوعت الآلات... فإن القانون المعرفي الذي حكم المسيرة التاريخية لهذا العقل هو قانون التراكم الكمي، الذي ما كان له قط أن يتأدى إلى تحول كيفي... فدوائر العقل العربي الإسلامي مهما اتسعت ما كان لها أن تستقل عن نقطة مركزها... وبحكم هذه

المركزية، فإن العقل العربي الإسلامي ما كان له أن يقطع مع نفسه. ففي حالته لا يمكن للقطيعة الابستمولوجية أن تعني شيئا آخر سوى الخروج عن مركزيته، إما بإبدال نقطة المركز نفسها، وإما بالاستغناء عن كل نقطة مركز والتحول من منطق الدائرة إلى منطق السهم على غرار ما حدث للعقل الغربي الحديث بدءا من قطيعة عصر النهضة الأوربي"[٥٧]، كما يبين الفكرة بصورة أوضح في هامش الحديث عن دائرية هذا العقل العربي المسلم الذي تسكنه ازدواجية ابستمولوجية مزمنة، وهذه النتيجة نفسها التي ترمي إلى قراءة الفلسفة الإسلامية قراءة إرجاعية تحيل كل مفردة فيه إلى أصول خارج دائرة الحضارة الإسلامية، وهذا ما يصرح به المستشرق دي بور: بأن الفلسفة الإسلامية ظلت على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الاغريق"[٥٨]، في حين بلغت المسائل التي ورثها الفلاسفة المسلمون من مدرسة آثينا والاسكندرية حوالي (٢٠٠) مسألة في حدها الأعلى، بينما يتشكل رصيد الفلسفة الإسلامية في أدوارها المتأخرة "الحكمة المتعالية من (٧٠٠) سبعمائة مسألة تقريبا، هذا التفاوت الذي يبلغ (٥٠٠) خمسمائة مسألة، ذو دلالة هامة في تقويم روح الإبداع الفلسفي في الحضارة الإسلامية[٥٩]. وبالقدر الذي بذل فيه طرابيشي جهدا علميا جبارا في كشف الخواء المملوء بلغز الفلسفة المشرقية، وتبرئة ابن سينا من تهمة تبني هذا الخواء، وبالتالي خواء التهمة نجده يلصقها بالسهر وردي وعلى لسانه بدون توضيح في قوله: "لم كل هذا الاستشراس في تلبيس ابن سينا جريمة الفلسفة المشرقية حتى بعد ظهور الفاعل الحقيقي وإقراره بلسان السهروردي، بأنه غير مسبوق له من قبل أحد"[٦٠]. رغم أنه أشار في نص سابق إلى أن هنري كوربان هو صانع هذا الخواء "الفلسفة المشرقية" وإلصاقها بالفلاسفة المسلمين بدءا من ابن سينا ووصولا إلى الملاصدرا، وما أشد تلعثمه وهو يحاول تفسير الإشراق وتعريفه في كلام أقرب إلى النثر الشعري: "إن كلمة الإشراق التي كان لها في الفلسفة الإيرانية تاريخ عجيب... إن الكلمة تعني جلال طلوع الشمس، كما تعني في الوقت نفسه النور الذي يضيء الأسحار... كذلك تعني هذه الكلمة منطلق هذا النور ومبدأه: أي الشرق مكانا وزمانا... إن هذه الحكمة المشرقية أو الإشراقية تقود أتباعها من علم الفلسفة الانتزاعي... إلى الإشراق الحضوري الذي يطلع من مشرق ومشرقي حين يدور الحديث على حكمة الإشراق، وهذه الحكمة هي التي عني زرادشت وحكماء إيران القدامى -كما يقول السهرودي- بتعليمها[٦١]، فهل نمسك شيئا في هذا الشطح الشعري الذي يعرف "الإشراق" و"الحكمة المشرقية" بجغرافيا الأرض والسماء وبتاريخ النور والظلام

والزرادشتيه والإسلام، وهو بصدد الحديث عن فيلسوف إسلامي أصيل، وهو الملاصدرا الذي ضرب عنه طرابيشي صفحا من السكوت، بل ربما أدخله من خلال السكوت إلى سجن السهرودي في خواء لغز الفلسفة المشرقية، مع العلم أن صدر المتألهين الشيرازي يعد في موسوعته الفلسفية "الأسفار" ذو طريقة تخطيطية متشعبة وفكر فلسفي ناقد متفحص ومجدد، خلافا لموسوعته التي جاءت بفكر فلسفي يمتزج بالعرض التاريخي في منحى تقليدي موسع"، حسب تعبير الدكتور جعفر آل ياسين(٦٢). وبهذا عمل صدر المتألهين "على تأسيس نمط جديد من التفكير الفلسفي في الإسلام اصطلح عليه بالحكمة المتعالية ... استوعبت العناصر البرهانية في العقل الفلسفي المسلم، فضلا عن تجليات مذاق العرفاء، إشعاعات الوحي، فتمثلتها، وأعادت إنتاجها في منظومة معرفية عميقة، عبرت عن ولادة اتجاه مبتكر في الفلسفة الإسلامية. وما يذهل حقا في المشروع الصدرائي في ذلك العتاد المذهل من المناهج التي تبدو بالنظرة الساذجة متناقضة تشكل بتعبير - الدكتور أحد قراملكي - "منهج التعددية العلومية"(٦٣).

ومهما يقال عن مرافعات طرابيشي في تبرئة ابن سينا، التي لم تكن مرافعات قانونية بحتة، بل تحمل وجهة نظر معينة في المتن -وهذا من حقها- فإننا نثمن صمودها العلمي وترسانتها النصية المتنوعة التي تحمل بعدا معرفيا إضافة إلى وظيفتها النقدية، خلافا لما ذهب إليه المرزوقي أبو يعرب حينما اعتبر بجرة قلم باردة وغير مسبوقة إلى وصف هذا الجدل بين طرابيشي والجابري بأنه: "جدل لا يحتاج إلى التذكير به لكونه كان صحفيا بالأساس ودالا على ما تردى إليه الفكر العربي الذي يزعم له أصحابه صفات القول الفلسفي وهو لا يتعدى المناقشة الضعيفة للرسائل التي مستواها دون المتوسط"(٦٤)، فهل نقابل المثلث الطرابيشي العلمي في نفي أوهام الجابري، بنفي النفي الذي يمارسه المرزوقي بجملة باردة وغير استدلالية؟!

الهوامش:

(١) باحث من المغرب.

(٢) صدر عن دار الساقي سنة ١٩٩٣، وهي في حقيقتها مجموع مقالات كانت قد نشرت في بعض الجرائد.

(٣) "نظرية العقل" و "إشكاليات العقل العربي" و "وحدة العقل العربي الإسلامي".

(٤) كرلو الفنسو نلينو: " محاولة المسلمين في ايجاد فلسفة شرقية" في " التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية"، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويتية، ص ص. ٢٤٦-, ٢٤٧

(٥) طرابيشي "وحدة العقل العربي الإسلامي"، ص: ١٤-١٥.

(٦) نفسه، ص: ١٦.

(٧) نفسه.

(٨) نفسه، نفس المعطيات.

(٩) نفسه ص: ١٨.

(١٠) نفسه، ص: ١٩.

(١١) نفسه.

(١٢) مصدر نفسه، ص٢١.

(١٣) مصدر نفسه، نفس المعطيات.

(١٤) طرابيشي: "وحدة العقل العربي الإسلامي"، ص: ٢١-٢٢.

(١٥) نفسه، ص: ٢٣-٢٤.

(١٦) نفسه، ص: ٢٧-٢٨.

(١٧) نفسه، ص: ٢٨.

(١٨) طرابيشي "وحدة العقل العربي الإسلامي"، ص: ٢٨-٢٩.

(١٩) نفسه، ص: ٣٠.

(٢٠) نفسه، ص: ٣٤.

(٢١) نفسه، ص: ٣٧.

(٢٢) نفسه، ص: ٣٩.

(٢٣) نفسه، نفس المعطيات.

(٢٤) طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي"، ص: ٤٠.

(٢٥) نفسه، ص: ٤١-٤٢.

(٢٦) نفسه، ص: ٤٣.

(٢٧) نفسه، ص: ٤٥-٤٦.

(٢٨) نفسه، ص: ٤٧.

(٢٩) نفسه، ص: ٤٨-٤٩.

(٣٠) نفسه، ص: ٥- ٥١ -٥٢.

(٣١) طرابيشي "وحدة العقل العربي الإسلامي"، ص: ٥٤-٥٥.

(٣٢) نفسه،نفس المعطيات.

(٣٣) نفسه، ص: ٥٨.

(٣٤) نفسه، ص: ٥٩.

(٣٥) نفسه، ص: ٥٩.

(٣٦) نفسه، ص: ٧٢.

(٣٧) نفسه، ص: ٧٥.

(٣٨) نفسه، ص: ٧٦-٧٧.

(٣٩) نفسه، ص: ٨١.

(٤٠) نفسه، ص: ٨٢.

(٤١) طرابيشي "وحدة العقل العربي الإسلامي"، ص: ٨٣.

(٤٢) نفسه، ص: ٩٢.

(٤٣) نفسه، ص: ٩٣.

(٤٤) طرابيشي "وحدة العقل العربي الإسلامي"، ص:٩٤-٩٥.

(٤٥) نفسه، ص: ٩٦.

(٤٦) نفسه، ص: ٩٧.

(٤٧) طرابيشي "وحدة العقل العربي الإسلامي"، ص: ٩٨-٩٩.

(٤٨) نفسه، ص: ١٠٠- ١٠٢.

(٤٩) نفسه، ص: ١٠٣.

(٥٠) المرجع السابق، نفسه، ص: ١٠٣.

(٥١) المرجع السابق، نفسه، ص: ١٠٣.

(٥٢) نفسه، ص: ١٠٩.

(٥٣) المرجع السابق نفسه، ص: ١١٥.

(٥٤) المرجع نفسه، ص ص ١٢٠- ١٢١.

(٥٥) طرابيشي "وحدة العقل العربي الإسلامي"، ص: ١٢٤.

(٥٦) نفسه، ص: ٩٣.

(٥٧) المرجع السابق نفسه، ص: ٤٠٥.

(٥٨) تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، عبد الجبار الرفاعي، ص: ٣١، كتاب قضايا إسلامية معاصرة(١٩).

(٥٩) محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مرتض مطهري، نقله إلى العربية عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، ص: ١٣.

(٦٠) طرابيشي "وحدة العقل العربي الإسلامي"، م.س، ص: ١٢٤.

(٦١) مقام صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الايرانية هنري كوربان، المحجة ع٥، ربيع الأول ١٤٢٢، ص: ٢٠-٢١.

(٦٢) الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، جعفر آل ياسين، مكتبة الفكر الجامعي، بيروت، باريز، ط.١، سنة ١٩٧٨، ص: ٣٣.

(٦٣) خلفيات الاتجاهات الفلسفية في إيران" أحد قراملكي، "تعريب حبيب فياض"، المحجة ع٤، جمادى الأولى ١٤٢٣، من ص: ٨١ إلى ٩٣.

(٦٤) الفلسفة العربية في مائة عام، أبو يعرب المرزوقي، المحجة ع٤، ص٧١-٧٢، (الهامش).

اصدارات



- المرأة في العرفان الإسلامي والمسيحي

- المنطق والمعرفة عند الغزالي

- البوذية والمسيحية والإسلام من المراجعة إلى الحوار

المرأة في العرفان الإسلامي والمسيحي

إعداد : انعام حيدورة

اسم الكتاب: المرأة في العرفان الاسلامي والمسيحي.

اسم المؤلف: الدكتورة فروزان الراسخي.

الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ. ٢٠٠٤م.

عدد الصفحات: ٣٩٣ صفحة من الحجم الكبير.

يعالج هذا الكتاب نظرة العرفاء المسلمين والمسيحيين للمرأة، هذه النظرة التي تنطلق من رؤية الديانات للإنسان ككل، فهي اعتبرته خليفة الله على الأرض، آكرمه الله تعالى بالإمكانيات التي يرتقي من خلالها مدارج الكمال. ولكن هذه النظرة تعوقها جملة من الاسئلة الملحة.

فهل الرجل والمرأة متساويان في الخلقة؟

وكيف نظر القرآن والكتاب المقدس للمرأة؟

وماهو سبب التعامل القاسي مع المرأة؟..

حاولت المؤلفة ان تجيب عن هذه الأسئلة بأسلوب مقارن بين وجهتي نظر العرفاء المسلمين والمسيحين، محاولة إبراز نقاط الالتقاء والاختلاف بحيث تمهد من خلالهما لفهم واضح لقضية المرأة ضمن إطار السلوك العرفاني، وذلك بأسلوب تاريخي تحليلي...

وهذا الكتاب يتألف من مقدمة تناولت فيها المؤلفة خلفيات الكتاب، إ ضافة الى أربعة فصول توزعت على الشكل التالي:

١. **الفصل الأول:** جاء تحت عنوان "المرأة في القرآن والكتاب المقدس"، تحدثت فيه الكاتبة عن تأثير الكتب الدينية على وجهة نظر العرفاء. كما بينت وجهة نظر القرآن والكتاب المقدس بالنساء المذكورات، من خلال شواهد مع مقارنة إجمالية.

٢. **الفصل الثاني:** وقد حمل عنوان "تطور نظرة المسلمين والمسيحين نحو المرأة".

عرض ذلك من خلال آراء المتكلمين واللاهوتيين.

٣. **الفصل الثالث:** تحدثت فيه المؤلفة عن المرأة من منظار العرفاء المسلمين والمسيحيين، وعلقت على بعض الآراء المتناقضة، كما طرحت بعض التساؤلات حول الخلقة وتعليلها.

٤. **الفصل الرابع:** ويذكر فيه اشهر العارفات في التاريخ الإسلامي، ومن ثم يقارن بين الرؤيتين المسيحية والاسلامية مع الأخذ بعين الاعتبار تطابق هذه الآراء وعدمه مع نظرة الديانتين، لتصل الكاتبة بعد ذلك إلى القول: إن الكثير من الآراء الواردة عند المسلمين تتجاهل سيرة رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وكبار أولياء الإسلام، وطريقة تعاملهم مع النساء الأمر الذي أدى إلى تطبيقات خاطئة.

المنطق والمعرفة عند الغزالي

اسم الكتاب: المنطق والمعرفة عند الغزالي.

اسم المؤلف: دكتور غلام حسين ابراهيمي ديناني.

الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة ٢٠٠٤هـ.

يقع الكتاب: في ٤٩٨ صفحة حجم كبير.

في المقدمة عرض المؤلف نبذة عن حياة الغزالي المليئة بالأسفار، وحياة المغامرة، كما انه استعرض موقفه الأشعري وانتقاداته للاتجاهات الفكرية المختلفة.

ومن ثم عالج آراء وافكار الغزالي حول مواضيع كثيرة اهمها: المنطق، اصول الدين، السياسة، ومعاجز الأنبياء، ومن ثم ناقشها وقارنها مع العلماء الشيعة، محاولاً ايضاح موارد الخطأ فيها.

وبعدها تطرق للكلام عن علاقة الغزالي بالفلسفة والفلاسفة ليقول: "ان الغزالي تأثر بالفارابي رغم مناهضته للفلاسفة. ان نظريته في الوحي والنبوة صدى لنظرية الفارابي" كما ذكر المؤلف ان الغزالي كان له نزعة نحو التصوف، كما انه كان يعتبر نفسه مجدداً للعلوم.

ومن ثم انتقل ليقارن بين فكر الاشاعرة وفكرة المعتزلة، وقد أورد فيها رأي الغزالي وكيف ناقض نفسه.

وختم الكتاب بالحديث عن بعض مواضيع الفلسفة والمنطق، ورأي الغزالي فيها، وذكر ان أهم ما قاله الغزالي في علم المنطق الذي كان يعتقد به اعتقاداً راسخاً، وإضافته لبعض الموازين على أنها قرآنية، ونسب إليه قوله: انه يوجد ميزان شيطاني الى جانب كل ميزان قرآني .

لينتهي الكتاب إلى تحليل رأي الغزالي بالنسبة إلى علم المنطق والقياس الحقيقي، فيناقشه، ويظهر القيمة المعرفية التي يحتويها.

البوذية والمسيحية والإسلام من المراجعة إلى الحوار

إعداد: رنا بزي

اسم الكتاب: البوذية والمسيحية والإسلام من المراجعة إلى الحوار.

المؤلف: الدكتور علي الخطيب .

الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.

ويتألف من ٢٠٠ صفحة.

ويحتوي على مقدمة ورشحات من الوصايا البوذية الحكيمة، والإرث المعنوي للسيد المسيح(ع) ، والنبوة المحمدية الأصيلة والحكم العلوية الإمامية.

كل الأديان أتت لقيادة الإنسان و البشرية إلى كمالهما. الامر الذي يثير سؤالا هل تقدم هذه الأديان في عصرنا هذا مشروعا واضحا للوصول إلى هذه المهمة؟

هذا ما يحاول الدكتور الخطيب في كتابه ان يجيب عليه مشيراً الى ان غير المتدينين اوصلوا العالم الى طريق مسدود، ويؤكد على ضرورة تحرك أصحاب الديانات الكبرى من مسيحية وإسلامية وبوذية للمشاركة بالحضارة الانسانية، ومواجهة الواقع، والعمل على تخطي الراهن من الامور، والدخول في معترك الحياة، ويخلص إلى نتيجة مفادها: اما ان يكون القرن الحادي والعشرين دينياً او لا يكون.

فالكتاب دعوة الى التلاقي والحوار بين الحضارات البوذية والمسيحية والإسلامية، للانفتاح على ثقافة بعضها البعض.

هذا الحوار الذي يقتضي عودة الحضارات إلى ذاتهاعبر استلهام تراثاتها الانسانية، لا بعين الموتى بل بعين القلب والعقل، ثم ينطلق ليناقش الاخر. وعليه فإن الحوار البوذي المسيحي والاسلامي جدير ان يصل الى صيغة لإقامة المجتمع العالمي المؤمن في ظل قادة الحق، النوابغ. ومقتداهم بذلك الأنبياء الذي سينقذون البشرية

من حضارة الآلة واللا معنى، وفي المقابل على الحضارة الغربية ان لا تخنق حضارة الاسلام المنبعثة في ايامنا في مهدها لأنها الخير للبشرية جمعاء.

ولنصل الى هذا المجتمع المنشود طلب د. الخطيب من العلماء القادرين لغوياً ومادياً على تناول تاريخ البوذية المسيحية والإسلام، تناولا عادلاً، فاحصا، مقارناً، مستنتجاً للعبر والدروس، ليصار فيها الى جلسات حوار يسود بنتيجتها الحق: لأن مسألة الحق والباطل هي الأساس. والعودة في التاريخ يجب ان تقرأ من خلال تاريخ أهل البيت(ع)، لا لأنهم اهل الرسول(ص)، ولا لمجرد كونهم علماء؛ بل لأنهم أصحاب الحق.

الدافع الأساس -حسب تعبير الكاتب لإصدار هذا الكتاب- سوء استخدام البوذية والمسيحية والاسلام لقيم بوذا ومحمد(ص) والمسيح(ع)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى عمل الدوائر الصهيونية التي لا ترتبط بدين على خلق صراعات بين هذه الديانات، لتسود على المجتمع.

ملاحظات الكتاب:

١. الكاتب او المؤلف لم يأت على ذكر غير هذه الديانات الثلاث، البوذية والمسيحية والإسلام، ولم يأت على ذكر الديانة اليهودية مثلاً، وكأن المؤلف قد قطع الأمل من اي مجال للتحاور مع هذه الديانات!!

٢. الكتاب يخلو من فهرس وفصول.

٣. الكتاب مبني على نصوص وروايات (سرد تاريخي)،لم يعمل على تحليل تفصيلي لها، وكأن الكتاب مقدمة لكتب أعمق في المستقبل؟

٤. أشار الكاتب في المقدمة الى دور للعلماء ماديٍ ولغوي، ولم يوضح فكرته فياحبذا لو وضح أكثر لنكون على بينة أكبر.

دعوة للباحثين

يتوجه معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية)، إلى المؤسسات والشخصيات البحثية بدعوتها للمشاركة في مؤتمره التخصصي الأول الذي سيعقد في ١ و٢ (يوما الجمعة والسبت) من شهر تشرين الأول(أكتوبر) ٢٠٠٤م.الموافق لـ ١٥و١٦ من شهر شعبان ١٤٢٥ هـ. تحت عنوان:

"نحو منهج موحد لفهم الدين"

فعلى الراغبين بالكتابة، التلطف بإرسال عنوان الموضوع الذي يختارونه،- تاركين لهم فرصة تحديد عنوانه-، مرفقا مع تصور أولي لخطة البحث، أو خلاصته، ضمن مدة أقصاها أواخر شهر حزيران(يونيو) من العام ٢٠٠٤، على أن يكون الموضوع الذي تم انتقاؤه مستقىً من ضمن المحاور المقررة في ورقة المعهد المرسلة مع هذه الدعوة، هذا وسيتم الاتصال لاحقا بالذين أرسلوا أوراقهم لتحديد كامل التفاصيل.

معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية)

المؤتمر التخصصي الأول نحو منهج موحد لفهم الدين

يتجاوز الحديث عن المنهج مسوغات الدلالة على أهميته، وضرورته، واستقراره في موقع الأولوية من الاهتمامات المعرفية والفكرية، سواء في دائرة العلوم الوضعية، أو في مجالات الفكر الديني- الوحياني، الأمر الذي يدفع بنا إلى تجاوز هذه المسوغات التي باتت بمثابة مسلمات غنية عن الإثبات، والدخول إلى عالم آليات الفهم، وطرائق التفكير، من خلال مقاربات توصيفية، ومعالجات نقدية وتأسيسية للمنهج، وربطه وظيفياً بالفكر الديني، إذ يكتسي المنهج أهمية خاصة ومضاعفة، إذا ما تبلور وتشكل انطلاقا من التأسيس المعمق لمنهج متماه مع طبيعة النصوص الدينية وموائم لها. وأيضاً، إذا ما تم توظيف مثل هذا المنهج في سياقات الفهم الديني- أو فهم الدين- بنحو يؤدي إلى إنتاج معرفة دينية مستمدة من هذه النصوص، على أساس المقاربة والمحاكاة، على أن تكون هوية المنهج وفق هذه المواصفات منطلقة من المنهج التراثي من دون الانتهاء عنده، وفي الوقت نفسه، آخذة بموضوعية من المناهج المعاصرة، وناظرة إليها بحيادية وفق معايير محددة، دونما انبهار بها أو ذهاب لمعاداتها.

والدافع إلى الموازنة بين هذه الثنائية يكمن في مراكمات المنهج ببعديه التاريخي والراهن؛ ذلك أن أي تجاوز للتراث المنهجي في سياق العمل لتأسيس مناهج بحث ديني معاصرة، سوف يفضي إلى انقطاع معرفي لكون المنهج التراثي ما زال هو الحاضر الأقوى في النتاجات المعاصرة للفكر الديني، فضلاً عن القيمة المعيارية، والوظيفية، والمعرفية، التي يتسم بها هذا المنهج، وفي المقابل، إن عدم الأخذ بالنتاجات المعاصرة في مجال المنهج بما يختزنه من تجارب فريدة ومعمقة، وآليات جديدة في مجال الفهم والبحث والمعرفة، سوف يؤدي إلى عدم اكتمال أية رؤية، أو معالجة شاملة، أو محاولة تأسيسية راهنة على مستوى المناهج.

على هذا، تغدو أية محاولة بحثية، على صلة بالمنهج في إطار الفكر الديني، محكومة لتداخل ما هو تراثي، مع ما هو راهن ومعاصر، سواء لناحية النقد أو

التأسيس أو التوظيف. إلى ذلك، يبقى البحث حول المنهج في إطار الفكر الديني على درجة عالية من الأهمية، سواء لدى الذين يتعاملون مع الدين كمعتقد والتزام وطريق للخلاص، أو لدى الذين ينظرون إليه كظاهرة وأمر واقع، يرخي بظلاله على العالم... ذلك أن الأسئلة المصيرية التي تطرح إزاء الدين وعليه في عالم اليوم، باتت الإجابات عليها مرهونة بشكل كامل- أو شبه كامل- إلى طبيعة المنهج الذي يصار من خلاله إلى فهم الدين كظاهرة، أو كمعتقد على حدٍ سواء، حيث تتمحور هذه الأسئلة حول أمور من قبيل: توقعات البشر من الدين، صلاحيته لإنتاج معرفة معاصرة، ودوره في الحياة الراهنة على صعيد الأفراد، و الجماعات، والمجتمعات، والدول، في مختلف المجالات، من سياسة، واقتصاد، وثقافة، وتربية، وعلاقات و....

وما تقدم يفضي بنا إلى مستوى آخر من البحث والمعالجة، وهو ما يتصل بعوامل ومعطيات فهم الدين من قبل الآخر (اللاديني)، وأيضاً، من قبل أتباع الدين أنفسهم، إذ من الثابت أن هناك تعدداً في فهم الدين، وفي إنتاج معارف دينية، رغم كون الدين ذا منشأ واحد، ومقاصد كلية واحدة.. وإذا اعتبرنا أن تعدد الفهم على مستوى الدائرة الأديانية الواسعة أمر قد يكون مقبولاً ومبرراً، فإن السؤال يتمحور حول سبب التعارض المعرفي، والتنافر الفهمي إزاء الدين الواحد.. فما هو السبب في وجود أكثر من إسلام - معرفياً- بدلاً من إسلام معرفي واحد، خاصة في مجالات التشريع والعقائد والسياسة؟ الأمر الذي يسحب نفسه على مختلف المناحي والنشاطات والسلوكيات الدينية لدى المسلمين داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها.. وهذا السؤال لا يهدف إلى إلغاء الفوارق المذهبية والاعتقادية والمعرفية بين الاتجاهات الإسلامية، بمقدار ما يرمي إلى البحث في إمكانية تقديم نموذج منهجي معرفي كلي وموحد، يشتغل عليه جماعة من الباحثين المفكرين الخائضين في غمار هم الفكر الديني، انطلاقا من رؤية موحدة في فهم الدين من حيث كلياته ومقاصده، هذا مع عدم المس بتفرد كل اتجاه وخصوصيته، وبالتالي النظر في إمكانية نشر وتعميم هذا النموذج - بالحد الأدنى- على مستوى الفكر والمعرفة و البحث في توظيفاته ولوازمه التطبيقية والعملانية.

انطلاقا مما تقدم، يأتي السؤال عن دور المنهج في توحيد الفهم الديني، أو بالأحرى، في استخلاص فهم ديني معاصر، إذ هل التعدد الحاصل ناتج عن تعدد في

المناهج، أم هو نتيجة المنهج مضافاً إليه أمور أخرى؟ وهل كل تعدد منهجي يفضي إلى اختلاف في الرؤية الدينية؟ وبالمقابل هل كل توحيد منهجي ينتج عنه توحيد في الفهم؟ وبالعموم، هل التباس صورة الإسلام لدى الآخر ناشئ عن التباس في قراءة هذا الآخر للإسلام، أم انه ناتج عن خلل في قراءة المسلمين أنفسهم لدينهم أولاً، وتقديمه للآخرين ثانياً.. حيث ينعكس هذا الخلل على السلوكيات والفعاليات التي باتت عنواناً للهوية الإسلامية، وتشغل المساحة الأكبر من المشهد الإسلامي؟ وعليه: هل هناك إمكانية لتأسيس منطق ديني (إسلامي) موحد يؤدي إلى تقليص التعارض الرؤيوي في إطار الدين الواحد دونما إلغاء للتعدد؟ وذلك عن طريق لملمة المشتركات وصهرها في بوتقة واحدة، وضبط الأسس المنبثقة عن المقاصد الكلية والغايات الكامنة بالدين، وانعكاس ذلك كله في أي منطق، أو محاولة قراءة يراد فهم الدين عبرها؟ ومن ثم، هل لذلك أثر ودور وظيفي- فضلاً عن الدور المعرفي- في تخفيف حدة الالتباس الحاصل لدى الذات والآخر في تكوين رؤية عن الدين؟

من خلال ما تقدم، تتضح ضرورة الحديث عن منهج موحد في فهم الدين، ذلك أن النتاجات المعرفية الدينية المتعددة بنحو مشروع أحيانا، والمتضاربة بنحو مسيء أحياناً أخرى، لا بد أنها تستند إلى مناهج محددة يصدر عنها نتائج محددة أيضاً.. فيصبح المطلوب في هذا الإطار البحث عن دور المنهج في إنتاج المعرفة وضبطها وتصويبها، ومن ثم الانتقال إلى مرحلة ثانية، وهي إمكانية الحديث عن منهج موحد ذي صلاحية لقراءة النص الديني. وفي مرحلة ثالثة، الخوض في لوازم هذا المنهج وكيفية توظيفه، سواء أكان منهجاً بحاجة إلى ابتكار وتأسيس ابتداء، أو واحداً من المناهج المتداولة، أو حصيلة تركيب وحوار وتفاعل بين اتجاهات منهجية متعددة.

انطلاقا مما تقدم، بادر معهد المعارف الحكمية إلى إعداد ورقة عمل مفصلة لمؤتمر تخصصي بعنوان " نحو منهج موحد في فهم الدين".. حيث يهدف المؤتمر للإجابة على خمسة أسئلة أساسية وهي:

- ما هي المكونات والمحددات والضوابط المعيارية في المنهج - مطلق منهج- وما هي آليات قراءة المناهج وطرائق التفكير؟
- ما هي طبيعة العلاقة بين مناهج البحث الديني، والمناهج الوضعية ذات الصلة بالفكر الديني؟

- ما مدى إمكانية تأسيس (أو تكريس) منهج موحد لفهم الدين؟

- ما هي ماهية ومكونات هذا المنهج في حال إمكانية توفره؟ وما هي معوقاته في حال عدم إمكانية ذلك؟

- كيف يمكن توظيف مثل هذا المنهج وما هي النتائج المتوقعة منه؟

أما المنهجية التي اعتمدت في ورقة العمل، فتوزعت على ثلاثة محاور اقتضاها الترابط الموضوعي بين مراحل البحث، بدءاً من عرض وفهم أمهات المناهج التقليدية والراهنة بشقيها الديني والوضعي (عرض ومقاربة)، ثم الانتقال بعد ذلك إلى مقارنة بين المنهج الوضعي والمنهج الديني من زاوية علاقتهما بالفكر الديني ومدى تأثيرهما في تشكيل هويته وفهمه ووظيفته وانعكاسه..)مقارنة ونقد وتقييم) حيث يمهد هذا للانتقال إلى المرحلة الثالثة والتي ترمي إلى دراسة إمكانية التأسيس لمنهج موحد في البحث الديني، استنادا لما يتمخض عنه البحث في المرحلتين الأولى والثانية (تأسيس)؛ ولهذا يمكن عنونة المحاور الثلاثة كالتالي:

❖**المحور الأول: عرض ومقاربة:**

- أمهات المناهج التقليدية في مجال الدراسات الدينية.
- أمهات المناهج المعاصرة ذات الصلة بالفكر الديني.

❖**المحور الثاني: مقارنة ونقد:**

- الفكر الديني بين المناهج الوضعية والمناهج الدينية.

❖**المحور الثالث: محاولة تأسيسية:**

- نحو منهج موحد لفهم الدين.

تاريخ انعقاد المؤتمر ١و٢ من شهر تشرين الأول٢٠٠٤ (يوما الجمعة والسبت).

الاعداد القادمة من مجلة المحجة:

- الدين والعلمنة
- نحو قيام فنٍّ إسلامي معاصر.
- الإنسان في الأديان.
- الخير والشر في الفلسفة والفكر الديني.

يصدر قريبا

١- شرح دعاء مكارم الأخلاق	الشيخ شفيق جرادي
٢- تطور الفكر الديني في الغرب	الدكتور حسن حنفي
٣- مناهج البحث الديني	الدكتور احد قراملكي
٤- التعددية الدينية (المرايا المتقابلة)	مجموعة من الباحثين
٥- نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين	الشيخ علي جابر
٦- مقدمة في علم الكلام	الشيخ حسن بدران
٧- فلسفة الدين	جون هيغ
٨- المنطق	الشيخ سمير خير الدين
٩- الله في الإسلام	الدكتور أحمد ماجد
١٠- سلسلة الحكمة المتعالية.	
١١- موسوعة الصحيفة السجادية.	

إلى القــرّاء الأعـــــزاء

إنّ المجلة، وفي إطار سـعـيـهـا الدائم نحـو التطور والتـقـدم، تـرحب بملاحظات القرّاء الكرام واقتراحاتهم، والتي من شأنها أن تدفع بالمجلة إلى الأمام.

لاقتـــراحاتكم يرجى المراســلة على أحـد العنـاوين التاليـة:

المجـلة: almahajah@shurouk.org

الدّراســات: dirasat@shurouk.org

القسم التعليمي: maahad@shurouk.org

الإدارة: almaaref@shurouk.org